المنطق عند ابن تيمية

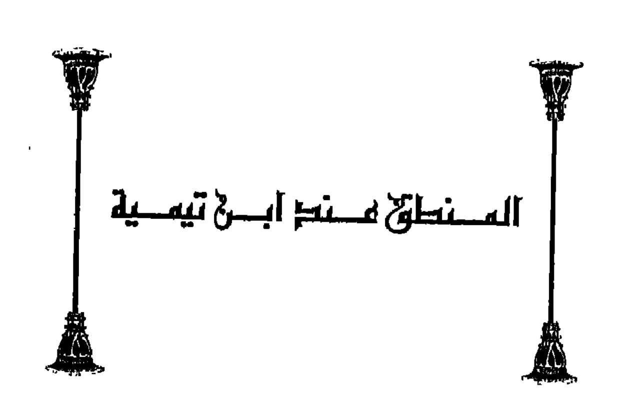
دكتورة/ عفاف الغمرى

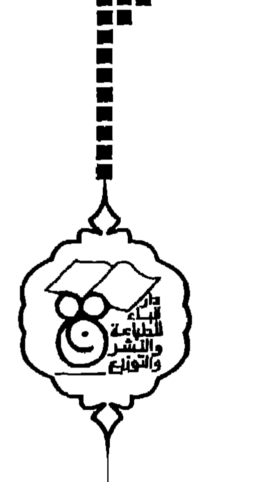
مدرس بكلية التربية جامعة القاهرة (الفيوم)

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة

عبده غريب


المنطق عند ابن تيمية



الكتـــاب: المنطق عند ابن تيمية
المؤلــف: د/ عفاف الغمرى
رقم الإيداع: ٢٠٠١/٥١٥١
الترقيم الدولي: ISBN
977-303-343-0
تاريخ النشر: ٢٠٠١
الناشـــر: دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع

الإدارة :
٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
☎ ٦٣٦٢٥٦٢ - فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨
المكتبـــة :
١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
المطابـــع :
مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧
www. alinkya.com/kebaa
e-mail: qabaa@nascej.com

بسم الله الرحمن الرحيم





إلى أعز الناس

تامر

و

كيتي

وابني العزيز

مهندس/ إيهاب زكريا

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله.

وبعـــــد

يسرنى أن أقدم كتابى "المنطق عند ابن تيمية" إلى قراء العربية والمهتمين بالفكر الإسلامى.

ولقد دفعنى إلى نشر هذا الكتاب رغبتى فى تعريف المهتمين بالفكر الإسلامى بناحية طريقة جذابة منه وأعنى بها "المنطق الإسلامى، وذلك على نحو يربط ماضينا بحاضرنا، ويبرز ما فى تراثنا الإسلامى من جوانب الأصالة وعناصر السبق.

تتميز ثقافة ابن تيمية بأنها ثقافة إسلامية عميقة بالدرجة الأولى، وأنه يتبع فيها منهج أهل السنة والجماعة إتباعاً دقيقاً وخاصة منهج الإمام أحمد بن حنبل وإن كان يأخذ عن كافة علماء المذاهب الأربعة، وعن كبار المحدثين مثل البخارى والشافعى والطبرى وغيرهم. بل إن ابن تيمية يستفيد من كل المفكرين والنظار فيما كان فيه التأييد والتدعيم لمذهب أهل السنة والجماعة.

كما كان يسجل الفضل لذويه مهما اختلف معهم ولم تمنعه مخالفته لخصومه من الاستفادة مما فى كلامهم من حق فلم يكن خلافه معهم سبباً فى أن يجحد فضلهم أو أن يحاربهم برأى لا يؤمن هو نفسه به.

وعلى الرغم من ذلك فقد اختصم الناس فى ابن تيمية واشتد خلافهم حوله ولعل تاريخ الإسلام فى عصره لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس اختلافهم فى ابن تيمية فهو فى نظر البعض شيخ الإسلام وأحد المجددين للدين، قمع البدعة وأظهر السنة ورجع بالناس إلى طريقة السلف الأول من

الصحابة والتابعين ... وهو فى نظر البعض الآخر ضال مضل بل كافر ملحد يشبه الله ويصفه بأنه مستو على العرش.

وقد ألف ابن تيمية عدة كتب فى الرد على المنطقيين ضاع بعضها، ولكن يوجد بين أيدينا منها كتاب "نقد المنطق" والرد على المنطقيين، وهو من الكتب الكبيرة إذ يقع فى أكثر من خمسمائة صفحة وقد لخصه السيوطى تحت اسم "جهد القريحة فى تجريد النصيحة". وهو من الكتب الهامة فى تراثنا الفكرى الإسلامى، بل وفى التراث الإنسانى عامة وهو يدل - كما سنبين - دلالة قاطعة على ثقافة ابن تيمية المنطقية العميقة. وقد اعتمدت فى كتابى هذا أساساً على هذين الكتابين - هذا بالإضافة إلى ما ورد - فى كتب ابن تيمية غير المنطقية من ملاحظات منطقية هامة مثل كتاب "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" وكتاب "منهاج السنة النبوية" وكتاب "شرح العقيدة الأصفهانية" ... وغيرهم.

ولعل أهمية المؤلفات المنطقية لابن تيمية ترجع إلى أنها تكشف عن اتجاهات فى فكر ابن تيمية لم يشتهر بها - وهى أدعى إلى شهرته - وهى ما قاله فى نقد المنطق والفلسفة. فقد عرف ابن تيمية أكثر ما عرف، بكلامه فى الفقه والعقيدة والفتوى، حتى أن شهرته فى هذا حجبت أحياناً أهمية ما قام به من أعمال أخرى وإن كانت فى ظاهرها مختلفة عن اهتمامه بالفقه والعقيدة والفتوى والتفسير إلا أنها فى حقيقتها تخدم ذلك كله ولعل من أهمها آرائه المنطقية.

وعلى صفحات هذا الكتاب بيان لمحاولة ابن تيمية المنطقية، وهى من المحاولات القليلة للنقد العلمى الموضوعى من عقلية عربية لمنطق أرسطو، فهى محاولة لم تكتف بالرفض دون تقديم الأسباب، أو القبول دون التوصل إلى أدلة أو براهين على الصدق بالصحة. فلم يكن نقد ابن تيمية للمنطق لمجرد الهدم،

أى هدم طريقة قديمة فى التفكير، بل كان لإظهار عدم كفاية هذه الطريقة فى بلوغ المعرفة أو فى عصمة التفكير الإنسانى عن الوقوع فى الخطأ، لأن طرق الاستدلال الصحيحة موجودة فى القرآن، ومن ثم فلا حاجة بنا إلى المنطق التقليدى طالما أننا نستغنى عنه بما هو أكثرٍ دقة. وكذلك لم يكن نقد ابن تيمية للمنطق القديم مجرد رفض له مكتفياً بما فى القرآن من أنواع الأدلة والبراهين التى تصلح قواعد للتفكير الصحيح، بل جاء رفضه واعياً عن دراسة وفهم - فناقش المنطق القديم بصفة عامة ونظرياته .... وأهمها نظرية القياس وقواعده وبراهينه وأوضح بطلانها أو عدم كفايتها فى الوصول إلى المعرفة الحقة.

فقدم بذلك محاولة نقدية مكتلمة، أشارت للعيوب، وقدمت البدائل الإيجابية التى تكمل البناء المنطقى بشكل يسمح بقبوله، وكانت من المحاولات النقدية القليلة فى تاريخ الفكر الإسلامى التى رفضت المنطق الأرسطى بناء على نقد ومناقشة لا عن إسقاط أو إحجام أو تكفير.

وفى هذا الكتاب أيضا نتناول مسألة الرد بصورة عملية على زعم طائفة من المفكرين خاصة من المستشرقين ، تنكر على العقلية العربية أى قدرة على الابتكار وتؤكد أن الإبداع العقلى مقصور على اليونان، وليس على الذين يأتون من بعد إلا أن يجيدوا النقل أو أن يحسنوا الشرح خاصة فى ميدان المنطق . بينما واقع الأمر من خلال الدراسة يؤكد عكس ذلك، فابن تيمية ومحتوى مؤلفاته المنطقية من آراء ونقد خير دليل على بطلان هذه الدعوى.

كما أننا نلقى الضوء على فترة غاية فى الدقة فى الحياة الفكرية العربية وهى فترة حفلت بالمشاكل التى احتلت قمتها مشكلة المنطق الأرسطى، فترى المستقبِل لمنطق أرسطو المؤيد له، الذى يقبل هذا المنطق كوحدة متكاملة بوصفه قانوناً للعقل البشرى عامة.

كما نرى المعارضة لمنطق أرسطو تتخذ صوراً مختلفة، فترى الرافض له بطريقة سطحية الذى يحكم على كل من يدرس المنطق بالزندقة أو يصدر فتاوى تحرم الاشتغال به، كما نرى المحاولات النقدية الموضوعية لمعارضة منطق أرسطو السابقة على ابن تيمية تلك التى نجدها عند السهروردى وابن سبعين مثلاً. ومحاولة ابن تيمية النقدية كانت من النوع الثانى، فكانت معارضة موضوعية أساسها متطلبات العقيدة ودوافع النشأة الخاصة والثقافة السائدة.

كذلك نحاول تسجيل عناصر السبق التى كان لابن تيمية الفضل فيها فى ميدان المنطق على المناطقة المحدثين والمعاصرين أمثال "جون ستيوارت مل" و"برتراند رسل" وغيرهم، بحيث يمكن القول بأن ابن تيمية قد سبق مفكرى الغرب بما لا يقل عن ستمائة سنة إلى نقد المنطق التقليدى وهو ما يؤكد ضرورة وضع محاولته المنطقية فى مكانها اللائق فى تاريخ الفكر الإسلامى بصفة خاصة والإنسانى بصفة عامة.

وأخيراً فإننى أرجو أن أكون بتقديم هذا الكتاب، قد أضفت جديداً إلى المكتبة العربية، كما أرجو أن يكون فيه فائدة لباحث، أو عون لمستزيد.

والله نسأل أن يوفقنا جميعاً إلى السداد، وإليه يرجع الأمر كله.

د/ عفاف الغمرى

الفصل الأول

وصول المنطق الأرسطى إلى الفكر الإسلامى

❖ بدايته وكيفيته وصورته

عرف المسلمون علوم اليونان الفلسفية والعلمية ومنها المنطق الأرسطى عن طريق المشافهة أولاً ثم عن طريق الترجمة إلى اللغة العربية التى كانت لغة العلم والحضارة الإسلامية آنذاك وقد تم ذلك على أيدى مسيحى الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة أو السريان[١].

أما عن معرفة المسلمين الشفهيه للعلوم الفلسفية ومنها المنطق، فكانت عن طريق الإختلاط وتبادل الرأى مع حملتها من أبناء البلاد المفتوحة، التى كانت تدرس بها هذه العلوم. وقد كانت الثقافة اليونانية منتشره فى الشام والعراق ومصر أثناء الفتح العربى لتلك البلاد[٢]. كما أن الكنائس والأديرة فى البلاد المفتوحة كانت أشبه ماتكون بمجامع علمية تدرس فيها بجانب علوم اللاهوت فلسفة اليونان وفى مقدمتها منطق أرسطو، وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية، وكان لاحتكاك المسلمين بآباء الكنائس أثره فى معرفة المسلمين للمنطق اليونانى، لأن المنطق كان ضروريا لمساعدة أهل الجدل فى مناقشاتهم الدينية ورد شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الإسلام[٣]. وفى هذا المعنى يقول جولد زيهر: "ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان

---

(١) د. محمد البهى "الجانب الألهى من التفكير الإسلامى" القاهرة دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى ١٣٦٥هـ - ١٩٤٥م جـ١ص ١٨٩.

(٢) أحمد أمين: "فجر الإسلام" القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الخمسة ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م ص١٣٢.

(٣) د. على سامى النشار:"مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" القاهرة دار المعارف الطبعة الرابعة ١٩٧٨ ص ٢١:١٩.

الاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى - كالمسيحيين - دخل فى هذا التأثير: ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين، بحكم الإختلاط الشخصى،وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الآغريقية كأفكار أرسطو،والأفلاطونية المحدثة، تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة والنقل".[١]

وهكذا كانت لمرحلة اللقاء الشفهى دور التمهيد فى تعرف المسلمين على المنطق الأرسطى ثم جاءت حركة الترجمة لكتب المنطق بعد ذلك لتمثل مرحلة تالية فى تعرف المسلمين عليه.

ولقد بدأت حركة الترجمة منذ أواخر العصر الأموى حيث يقال أن خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ هـ)"أمر باحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة".[٢]

ولكن حركة الترجمة الحقيقية لم تبدأ إلا فى القرن الثانى الهجرى ولم تنشط إلا على أيدى العباسيين،وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة المنصور(١٥٨ هـ)،الرشيد(١٩٣هـ)،والمأمون(٢١٨هـ) وعمرت نحو ثلاثة قرون وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التى نقلوا عنها.ومنهم من أجاد عدة لغات ،ومنهم من كون مدارس لإعداد جيل جديد من المترجمين واعد لحفظ ما ترجموه دار خاصة هى (بيت الحكمة)[٣].

ولقد أجمع معظم الباحثين فى الفكر الإسلامى على أن المنطق كان من أول

(١) جولد زيهر: "محاضرات فى الإسلام" أورده د. محمد البهى فى كتابه "الجانب الألهى من التفكير الاسلامى" جـ١ ص. ١٨٨ ، ١٨٩.

(٢) ابن النديم: "الفهرست" القاهرة مطبعة الاستقامة (بدون تاريخ) ص. ٣٥٢.

(٣) د. ابراهيم مدكور: "فى الفلسفة الاسلامية" القاهرة دار المعارف - الطبعة الثالثة ١٩٧٦م جـ٢ص٧٧.

العلوم التى أخذها المسلمون من تراث اليونان الفلسفى[1] ويقال "أن ابن المقفع (المتوفى سنة ١٣٩هـ) هو أول من أضطلع بحركة الترجمة حيث ينسب اليه أنه ترجم – بأمر الخليفة أبى جعر المنصور–ثلاثة من كتب أرسطو المنطقية وهى المقولات (قاطيغورياس) والعبارة (بارى أرمنياس) والتحليلات (أنالوطيقا) وأنه ترجم المدخل المعروف –(بايساغوجى) الذى صنفه فرفوريوس الصورى (المتوفى ٣٠٥م) وأنه عبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ"[٢].

لكن من المحدثين من أثار الشك فى ذلك فقد لاحظ "كراوس" أن ابن القفع كان لا يعرف السريانية التى كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية،وأنه ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلا على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب،أما القول برد ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فمرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد ،وعنه نقل القفطى فى "تاريخ الحكماء"[٣] حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفيا،وكذلك فعل ابن أبى أصيبعة فى"عيون الأنباء": ولكن ابن النديم لم يشرفى"الفهرس" إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاليسيه، بل ويرى بول كراوس أن مترجم هذه الكتب لم يكن عبدالله ابن المقفع وانما هو إبنه محمد ،وأن هذه الكتب ليست ترجمة لكتب أرسطو،بل هى تلخيص لشرح لهذه الكتب.[٤]

ومع هذا فاننا لا نستطيع أن نستبعد تماما احتمال صحة نسب ترجمة هذه الكتب إلى ابن المقفع –سواء كان الأب أو الأبن–خاصة إذا وضعنا فى الإعتبار ما يذكره الكثير من المؤرخين عن ترجمة معظم كتب الفلسفة والمنطق إلى اللغة الفارسية أيام كسرى أنوشروان ،كما أن مدارس الشرق الأدنى (مثل الرها ونصيبين

---

(١) صاعد الأندلسى: "طبقات الأمم" بمصر مطبعة السعادة (بدون تاريخ) ص ٧٧ ،حيث يقول: "أن أول من اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم".

(٢) صاعد الأندلسى: "طبقات الأمم" ص٧٧.

(٣) القفطى: "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" بمصر مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ ص١٤٨، ١٤٩.

(٤) بول كراوس: "التراجم الأرسطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع" مقال ترجمه د. عبدالرحمن بدوى فى كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية" القاهرة دار النهضة العربية – الطبعة الثالثة ١٩٦٥م ص ١٠١ : ١٢٠.

وجند يسابور)التى كانت تتكلم السريانية والفارسية قد خلفت مدرسة الإسكندرية بعد عصرها المتأخر.[1] ثم أن ابن النديم - وهو السبب فى تشكك كراوس- وان كان لم يذكر ابن المقفع - وهو يتحدث - بالتفصيل عن الكتب المنطقية وأشهر المترجمين لها - كمترجم ،فهو يذكر فى موضع آخر أن- "الفرس نقلت فى القديم شيئا من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية فنقل ذلك إلى العربى عبدالله بن المقفع وغيره" [2].

وبعد ذلك قام أبو نوح بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحملية ثم "سلم" صاحب بيت الحكمة، ثم قام حنين ابن اسحق (المتوفى سنة ٢٦٤ هـ) وكان صاحب مدرسة فى الترجمة، بترجمة المنطق كله إلى العربية إما من اليونانية إلى السريانية ومنه إلى العربية وإما إلى العربية مباشرة ،ثم توالت ترجمات المنطق بعد ذلك - سواء أكان كله أم جزء منه - على يد اسحق بن حنين(المتوفى سنة ٢٩٨هـ) وابى بشر متى بن يونس، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصى، ويحيى ابن عدى (المتوفى سنة ٣٦٢ هـ) والذى لقب بالمنطقى لكثرة لإشتغاله بالمنطق ترجمة وتأليفا [3].

وقد ترك لنا صاحب الفهرست صورة من جهود النقلة والشراح المختصرين للكتب المنطقية الأرسطية. وهو بيان يدل على ما بذله كل من الكندى وأحمد بن الطيب وثابت بن قره، ومتى بن يونس، والفارابى، ويحيى بن عدى ... وغيرهم، فى هذا الميدان[4].

وكان يقوم بالترجمة فى العادة جماعات من المترجمين يشرف على كل منها رئيس يراجع أعمالهم ويصحح أخطاءهم وكان المترجمون حريصين على أن تكون تحت أيديهم نسخ الأصل الذى ينقلون عنها بالاضافة إلى ترجماتها غير العربية.

---

(١) ماكس مايرهوف: "من الأسكندرية إلى بغداد" مقال ترجمه د. عبدالرحمن بدوى فى كتاب "التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية" ص ٥٣.

(٢) أبن النديم "الفهرست" ص ٣٥١.

(٣) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص٢٣.

(٤) ابن النديم: "الفهرست" ص. ٣٦١ : ٣٦٤ .

كالسريانية. وذلك ليقابلوا بينها حرصا منهم على بلوغ الدقة والكمال. وكان الخلفاء والامراء وأهل الغنى من محبى العلم يمدونهم بالمال ويتعهدونهم بالرعاية والتقدير حتى لقد كان من هؤلاء المترجمين من يتقاضى وزن ترجماته ذهبا[1].

وهكذا نستطيع أن نقول فى النهاية أن منطق أرسطو وصل إلى العالم الاسلامى منذ زمن مبكر وعرفه المسلمون معرفه شفهيه أولا ثم توالت ترجماته بعدذلك، ولكن الصورة التى عرفها المسلمون لهذا المنطق لم تكن أرسطية خالصة كما وضعها المعلم الأول لأن المنطق الأرسطى وصل إلى العالم الإسلامى ممتزجا بأبحاث أخرى غير أرسططاليسة وهى التى أضافها الشراح اليونانيين من المشائين بعده من مصادر متعدده، كما أن عناصر هامة من المنطق الأرسطى قد نفذت خلال مسالك متعدده إلى العالم الإسلامى وكان منطق أرسطو أحد هذه المسالك التى وصلت عن طريقها عناصر من المنطق الرواقى إلى الفكر الإسلامى، كذلك عرف المسلمون حجج الشكاك ضد المنطق الأرسطى وقد أثرت حجج سكستكوس ضد المنطق فى ابن تيمية واستخدمها أيضا فى نقده للمنطق[2].

❖ مفكرى الإسلام بين تأييد المنطق الأرسطى ومعارضته:-

ما إن وصل منطق أرسطو إلى العالم الإسلامى حتى كان لمفكرى الإسلام منه مواقف مختلفة ما بين التأييد والعارضة.

أما عن المؤيدين فيمثلهم أصدق تمثيل فلاسفة الإسلام أو المشاؤون العرب، ويمثلهم الكندى والفارابى وأبن سينا فى المشرق وابن رشد فى المغرب، وهؤلاء قبلوا منطق أرسطو تماما واعتبروه قانون العقل الذى لايرد، إلا أنهم لم يبحثوه كما تركه مؤلف الآورجانون نفسه بل من خلال أبحاث مفسرة له أحيانا ومكملة له تارة، ومعارضة له تارة ،فدخلت فى هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلاميذ أرسطو من بعده، كما دخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة، وبالرغم من هذا فقد اعتبروا التراث المنطقى كله وحده نادرة المثال لأرسطو ولم يروا ـ اللهم الابن رشد

(١) د. توفيبق الطويل: "العرب والعلم" القاهرة دار النهضة العربية - سنة ١٩٦٨م ص ٧٧: ٨٠.

(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص ٢٢ : ٢٧.

وأبو البركات البغدادى فى بعض الأحيان ـ فى هذا التراث أى تعارض أو تناقض بل واجهوه بالمنهج التوفيقى وهو المنهج الذى كان ميزة الفلاسفة الإسلاميين فى بحثهم، فى شتى نواحى المعرفة الانسانية. من أجل هذا حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطيه وبين منطق أرسطو هذا إلى جانب زيادات واضافات لغوية إستلزمتها لغتهم العربية [1] .

وقد اتخذ فلاسفة الإسلام من منطق أرسطو منهجا للبحث فى جميع العلوم العقلية والدينية وحاولوا أن يجعلوا منه منهجا للمسلمين فى مختلف علومهم، وراحوا يدافعون عنه تجاه أعدائه من مفكرى الإسلام الذين هاجموه بعنف. أما العلة فى قبول فلاسفة الإسلام له فترجع إلى أنهم قبلوا أما كليا واما فى معظم الأمر الميتافيزيقا الأرسطية ومنطق أرسطو هو منطق ميتافيزيقى، أما وقد قبلوا مادته فكان يجب عليهم أن يقبلوا صورته[2].

وان كنا نجد الغزالى الذى كان يهاجم الفلسفة بشدة، إلا أنه يتابع فلاسفة الإسلام فى تأييده المطلق للمنطق ويدافع عن استخدامه كمنهج للبحث فى سائر العلوم العقلية والشرعية. وكذا نجد فى المغرب ابن حزم الفقيه الظاهرى يدافع عن كل من المنطق والفلسفة ويصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها اصلاح النفس وتلك الغاية بعينها غاية الشريعة فلاتعارض بين الإثنين ، ثم نراه أيضا يدافع عن استخدام المنطق الأرسطى كمنهج من مناهج البحث فى العلوم الشرعية والعقلية.

أما عن المعارضه لمنطق أرسطو فقد اتخذت أشكالا متعدده تتفق جميعها على غاية واحده وهى معارضة المنطق لكنها تختلف فى الدافع وراء معارضتها له، ولعل أضعفها من الناحية العلمية فتاوى التحريم التى أطلقها الفقهاء لتحريم المنطق، بينما أقواها من الناحية العلمية تلك المحاولات النقدية فى المعارضةالتى إن رفضت قدمت الأسباب وتجاوزت ذلك إلى تقديم البديل عن المنطق الأرسطى المتفق مع الإسلام أو على الأقل مع رؤاها الخاصة للإسلام .وتحت هذا النوع

---

(١) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص ٢٧ : ٢٩.

(٢) نفس المرجع : ص٢٩.

الأخير من أشكال المعارضة يمكن أن نضع ابن تيمية، هذا مع عدم إغفالنا لمحاولتين لهما قيمتهما فى تاريخ الفكر الإسلامى . فى نقض منطق أرسطو قبل ابن تيمية. قدمهما كل من السهروردى المقتول وابن سبعين، وسوف أتحدث عن نماذج من مفكرى الإسلام المؤيدين والمعارضين لمنطق أرسطو قبل ابن تيمية وستكون وقفتى مع المعارضين أطول وذلك لتوضيح قيمة محاولة ابن تيمية النقدية من حيث الأصالة أو التقليد بالنسة للإتجاهات المعارضة السابقة عليه ثم أثرها فى توجيه المعارضة لمنطق أرسطو بعده بالنسبة لتلاميذه ، المتأثرين به.

وتعد المعارضة بلا شك عملا سلبيا من زاوية الرفض لرأى أو لفكر معين لكن إذا كان هذا الرفض يقوم على تحليل نقدى ومحاولة للوصول إلى بديل أصلح من الرأى المرفوض عندئذ تنطوى المعارضة على قيمة إيجابية. وهذا ماسوف نراه متحققا فى نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو.

أ - المؤيـــــــدون:

كان الكندى من أوائل المشتغلين بالفلسفة والمنطق حتى لقب "بفيلسوف العرب"[١] . ويذكر عنه أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية[٢] . لكنه فى الأغلب كان لا يترجم بنفسه بل يترجم له ترجمة حرفية ناقل آخر ثم يتناول هو هذه الترجمة بالصقل والتهذيب[٣] ، ويتبوأ أرسطو مكانا فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه[٤] أما عن كتبه المنطقية فقيل عنها أنها "قلما ما ينتفع بها فى العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل

---

(١) ابن النديم: "الفهرست" ص ٣٧١.

(٢) ابن أبى أصيبعة : "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" المطبعة الوهبية - الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ - ١٨٨٢م جـ١ ص ٢٠٧.

(٣)د. أحمد فؤاد الأهوانى: "الكندى فيلسوف العرب" مطبعة مصر سنة ١٩٦٤م من سلسلة أعلام العرب ص ٦٢.

(٤) ت .ج.دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ترجمة د. عبد الهادى أبو ريده - القاهرة الطبعة الثالثة - سنة ١٩٥٤م ص ١٤٧.

فى كل مطلوب إلا بها، إلا من كانت عنده مقدمات وحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل [١].

وأيا ما كان الأمر فان الذى يعنينا إثباته هنا هو أن الكندى شغف بالمنطق سواء أجاد فيه أو لم يجد وقد ذكر ابن النديم أن عدد كتبه المنطقية تبلغ تسعة [٢].

أما المعلم الثانى "الفارابى" (المتوفى سنة ٣٣٩هـ) فكان من مناطقة الإسلام المبرزين، وكانت أكثر تأليفه فى المنطق كما لاحظ ابن سبعين فى "بد المعارف"[٣] ومن قبل قال عنه صاعد الأندلسى (المتوفى سنة ٤٦٣هـ)أنه "بذ جميع الفلاسفة فى صنعة المنطق وأربى عليهم فى التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها[٤] ويرى الفارابى أن الغرض من صناعة المنطق أنها" تعطى بالجملة القوانين التى من شانها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق...وذلك فى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا[٥] وعلى هذا فالجهل بقوانين المنطق لا يجعل فى الاستطاعة التمييز بين الآراء الصحيحة والآراء الفاسدة، لا عند أنفسنا ولا عند غيرنا، كما لا نستطيع الفصل بين الآراء المتنازع فيها لأننا قد فقدنا المقياس الذى بمقتضاه نميز بين الصحيح والفاسد من الأقاويل والحجج فنكون كما يقال فى المثل "حاطب ليل[٦] فصناعة المنطق إذن ضرورية لمن أحب إلا يقتصر فى إعتقاداته وارائه على الظنون، وهى الاعتقادات التى لا يأمن صاحبها من نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها[٧].

---

(١) صاعد الأندلسى "طبقات الأمم" ص ٨٤.

(٢) ابن النديم "الفهرست" ص٣٧٢.

(٣) ابن سبعين: "بد العارف" لوحة ١٣ أورده د. أبو الوفا التفتازانى، فى كتابه "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" بيروت دار الكتاب اللبنانى الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م ص ٣٠٨.

(٤) صاعد الأندلسى "طبقات الأمم" ص ٨٤.

(٥) الفارابى "إحصاء العلوم" تحقيق د. عثمان أمين، بمصر دار الفكر العربى - مطبعة الاعتماد.. الطبعه الثانية سنة ١٩٤٩م ص ٥٣ :٥٥.

(٦) الفارابى "إحصاء العلوم" ص ٥٦ ،٥٧.

(٧) نفس المرجع ص ٥٨.

ويرد الفارابى على من يدعى أن المخاطبات الجدلية أو الفطرة تغنى عن تعلم - قوانين المنطق، فيرى أنه لا المخاطبات الجدلية ولا الفطرة تغنى عن تعلم قوانين المنطق وذلك لأنه "لايستغنى عنها فى التفكير السليم[1]".

وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم يقول الفارابى "أن نسبه صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل مايعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات[2]". ويقول أيضا "أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق انما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها[3]". وليس منطق الفارابى فيما يقول دى بور مجرد تحليل خالص للتفكير العلمى بل هو يشتمل على مباحث فى نظرية المعرفة[4].

والعلم عنده ينقسم إلى قسمين : الأول التصور ويشمل على مسائل المعانى والحدود، والثانى: التصديق ويشمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ويقرر الفارابى كما قرر أرسطو من قبل[5] أن البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى إلى المجهول هو المنطق على الحقيقة ، وليس البحث فى المقولات . وكذلك العبارة

---

(١) نفس المرجع ص ٥٨ : ٦٠.

(٢) نفس المرجع ص٥٤.

(٣) نفس المرجع: ص٦٠ ويقول الفارابى: "أيضا فى التنبيه على سبيل السعادة" اما الصناعة التى تفيد العلم بصواب العبارة فهى صناعة النحو وسبب الغلط فى ذلك هو مشاركة المقصود بصناعة النحو المقصود بصناعة المنطق فى الاسم فقط، فان كليهما يسمى باسم المنطق، وبين صناعة النحو وصناعة المنطق تشابه ما، هو أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما يلفظ به، والقوة على الصواب منه بسبب عادة أهل لسان ما، وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل، والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل.

أنظر الفارابى: "التنبيه على سبيل السعادة" طبعة الهند ص ٢٣.

(٤) ت.ج .دى بور "تارخ الفلسفة فى الإسلام" ص ١٥٨.

(٥) منطق أرسطو: تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى بيروت دار القلم، سنة ١٩٨٠م جـ١ ص١٢٧، ١٣٨.

وكذلك الأقيسة إلا توطئة للبرهان[١].

وأهم مقاصد البرهان - عند الفارابى هو الوصول إلى قوانين علم إضطرارى يمكنه تطبيقه فى جميع المعارف. وهذا العلم الأضطرارى يقابل الوجود الضرورى ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من المكنات التى لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية. والعلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية فى كتاب البرهان (أنالوطيقا الثانية) أما الظن فيمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية والشعرية والشعر أحط أنواع المعرفة فى رأيه[٢].

وتابع الفارابى الشراح الإسلاميين فى ترتيب كتب أرسطو المنطقية إلا أنه يقف بها فى إحصاء العلوم عند ثمانية فقط مستبعدا ايساغوجى[٣]. ولكنه فى مقام آخر عده مدخلا للمنطق ، وعنى بشرحه والتعليق عليه[٤].

ومتابعة لايساغوجى فرفوريوس بحث الفارابى مسألة الكليات، وفلسفة الفارابى - فيما يرى دى بور - تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى: الرأى القائل بأن الكلى سابق على الجزئى ، والرأى القائل بأنه قائم به، والقائل بأنه بعده[٥].

ولقد كان الفارابى شديد الثقة بأفلاطون وأرسطو لذلك حاول التوفيق بينهما وكان للمنطق نصيب من هذا التوفيق بينهما[٦] وذلك لأنه كان يرى أن

---

(١) الفارابى "إحصاء العلوم" ص٧٢ وانظر أيضا الفارابى: "عيون المسائل" طبعة القاهرة سنة ١٩١٠م ص١ ،٢.

(٢) الفارابى "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" طبعة القاهرة سنة ١٩١٠م ص٦٠ : ٦٢.

(٣) الفارابى "إحياء العلوم" ص٧٠ :٧٢.

(٤) د. إبراهيم مدكور "مقدمة المدخل من منطق الشفاء لابن سينا" تحقيق الأب قنواتى وآخرون - المطبعة الأميرية القاهرة سنة ١٣٧١هـ ،١٩٥٢م ص ٤٥.

(٥) ت.ج .دى بور "تارخ الفلسفة فى الإسلام" ص ١٦١.

(٦) الفارابى: "الجمع بين رأيى الحكيمين" طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥هـ ص ٧ وما بعدها. يقول الفارابى فى مقدمة هذا الكتاب "لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً فى اثبات المبدع الأول =

الفلسفة اليونانية واحدة فى صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجده يحاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام لأن كل منهما حق والحق لا يخالف الحق. فغاية الفلسفة والدين واحدة وهى الوصول إلى الحقيقة والخلاف بينهما فى الوسائل التى يعمد إليها كل منهما(١).

ولقد حاول الفارابى أن يضفى على المنطق الصبغة الشرعية فكتب دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) جمع فيه طائفة من أقاويل النبى عليه السلام يمكن أن تستخدم للحكم من وجهة نظر الدين حكماً فى صالح المنطق، ومن المحتمل - فيما يرى جولد زيهر أن يكون الفارابى قد قصد بهذا الكتاب معارضة موقف المتشددين من أهل السنة الذين يعتبرون الإعتراف بطرق البرهان الأرسططاليسية خطراً على صحة العقائد الإيمانية(٢).

وفى النصف الثانى من القرن الرابع ظهرت رسائل اخوان الصفا وفيها نجد تصريحاً لتأييد المنطق أيضاً حيث تقول: "والعلوم الفلسفية أربعة أنواع أولها الرياضيات، والثانى المنطقيات، والثالث العلوم الطبيعيات، والرابع العلوم الإلهيات(٣)" وفى هذه الرسائل فصلاً عنوانه: "فصل أن المنطق أداة الفيلسوف" جاء فيه: "واعلم ياأخى بان الحكماء المنطقيين انما وضعوا القياس المنطقى واستخرجوا البرهان الصحيح ليكون المتعاطى للمنطق يبتدىء أولاً ويقيم البرهان من عند نفسه على اعتقاداته، فإذا صحت فى نفسه تلك رام أن يصححها عند غيره، وقبل كل شىء تحتاج ياأخى أن تتعلم كيف تحفظ أقاويلك من التناقض، فإنك إذا فعلت ذلك فقد أحكمت صناعة المنطق الفلسفى. وأعلم بأن المنطق ميزان

= وفى وجوب الأسباب منه وفى أمر النفس والعقل وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، اردت فى مقالتى هذه أن اشرع فى الجمع بين رأيهما والإبانة عما يدل عليه فحو قوليهما، ليظهر الإتفاق بين ما كانا يعتقد أنه ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما".

(١) د. عثمان أمين: "مقدمة كتاب احصاء العلوم" ص ٣٢: ٣٥.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى : "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"ص. ١٤٧ ، ١٤٨.

(٣) رسائل اخوان الصفا - طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨م جـ ١ ص. ٢٣ .

الفلسفة وقد قيل أنه أداة الفيلسوف وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات لأنه قيل فى حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية[١] ..".

ويعتبر ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨هـ) من أشد المؤيدين لمنطق أرسطو ومنطق ابن سينا - فيما يرى دى بور - يتفق مع منطق الفارابى فى التفاصيل، وكثيرا ما يؤكد ابن سينا نقص العقل الإنسانى، وهذا النقص يجعله فى حاجة إلى القوانين المنطقية [٢].

ويرى ابن سينا - مثل الفارابى - أن العلم ضربان تصور يراد به ادراك المفرد (كما يتصور الإنسان أو الحساس) وتصديق يراد به ادراك النسبة فيضم مفردان أحدهما إلى الآخر وتعقد بينهما صلة تحتمل الصدق والكذب مثل قولنا (الإنسان حساس) وهذان فى رأيه بابا المعرفة العادية الوحيدان، أما الفطرة والبديهة فهى قليلة المعونة لأن العلم فى أغلبه مكتسب لا فطرى[٣] .

وعلى ذلك فموضوع المنطق عند ابن سينا نظريتان أساسيتان تعريف يوصلنا إلى تصورات صحيحة وادراك للمعانى على وجهها وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق وتميز بين الصواب والخطأ وما عدا هاتين النظريتين من بحوث منطقية، انما هو اعداد وتفريع لهما ويأتى الغزالى بعد ابن سينا فتجده يحصر المنطق فى هذين البابين أيضاً[٤] .

وعن منفعة المنطق يقول ابن سينا: فى "الإشارات والتنبيهات": "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره[٥]

---

(١) رسائل اخوان الصفا - طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨م جـ ١ ص ٢٣.

(٢) ت. ج. دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص ١٩٦.

(٣) د. ابراهيم مدكور: "مقدمة مدخل الشفاء" ص ٥٥، ابن سينا: "المدخل من منطق الشفاء" ص١٦، ١٧ وأنظر ايضا ابن سينا: "منطق المشرقيين" نشرة المكتبة السلفية - القاهرة سنة ١٩١٠م ص٩، ١٠.

(٤) د. ابراهيم مدكور "مقدمة المدخل من منطق الشفاء" ص ٥٦، ابن سينا "المدخل" ص ١٨.

(٥) ابن سينا: "الإشارات والتنبيهات" قسم المنطق - تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا - القاهرة =

والمنطق فى رأيه يعصمنا من الخطأ فى ادراك المعانى وتصورها تصورا صحيحاً بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى، والتفرقة بين الذاتى والعرضى، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها. ويعصمنا أيضا من الخطأ فى التصديق والإنتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة، فيرسم لنا طرائق البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط أو المغالطة[١].

ويرى ابن سينا أن الفطرة لا تغنى عن تعلم المنطق لمن يحاول اكتساب العلم بالنظر والروية وذلك لأن الفطرة لا يؤمن غلطها وان أصابت كانت كرمية من غير رام[٢] ويقول ابن سينا أن "نسبة هذه الصناعة (يقصد المنطق) إلى الرؤية الباطنة التى تسمى النطق الداخلى ، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التى تسمى النطق الخارجى، وكنسبة العروض إلى الشعر لكن العروض ليس ينفع كثيراً فى قرض الشعر، بل الذوق السليم يغنى عنه والنحو العربى قد تغنى عنه أيضا الفطرة البدوية، وأما هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكسب للعم بالنظر والروية، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله[٣].

وقد سبق الفارابى ابن سينا إلى تسمية المنطق بالنحو أو بالعروض، ومن بعده ردد الغزالى نفس هذه الفكرة حيث يقول: "... فلما كثرت المعقولات مزلة

= سنة ١٩٦٠م ص ١٦٧. ولا يزيد ابن سينا فى منطق المشرقيين عما قاله تقريباً فى الإشارات عن منفعة المنطق حيث يقول: "يكون هذا العلم آلة فى سائر العلوم لأنه يكون علما منبها على الأصول التى يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهه ويكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤيدا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيرا إلى جميع الأنحاء والجهات التى تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول. وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التى تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك".
أنظر ابن سينا: "منطق المشرقيين" ص ٥، ٦.

(١) ابن سينا: "المدخل لمنطق الشفاء" ص ١٨، ١٩، د. ابراهيم مدكور: "مقدمة المدخل" ص٥٨ وأنظر أيضا ابن سينا: "النجاة" مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١هـ ص ٥، ٦.

(٢) ابن سينا: "المدخل لمنطق الشفاء" ص ١٩.

(٣) نفس المرجع ص ٢٠ .

الأقدام، ومثارات الضلال ... رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والإعتبار، وميزاناً للبحث والإعتقاد ... فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة للشعر والنحو بالإضافة إلى الإعراب إذ كما لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب عن خطأه إلا بمحك النحو، كذلك لايفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمه إلا بهذا الكتاب .."[1] كذلك وجدت هذه الفكرة بعد الغزالى لدى أبى البركات البغدادى الذى قرر أن العلوم المنطقية قوانين الأنظار وعروض الأفكار[2] إلا أن مغالاة ابن سينا فيها واضحة وذلك عندما قرر امكان الإستغناء عن العروض والنحو اعتماداً على الذوق السليم والفطرة فى قول الشعر وصحة النطق ، مع عدم استغناء التفكير عن المنطق.

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابى فيذهب إلى أن المعانى لها ثلاثة أنواع من الوجود، فهى موجودة أزلاً فى العقل الفعال مع الصور والنفوس البشرية، قبل الكثرة والاعيان الخارجية وموجودة أيضاً فى الكثرة والاعيان الخارجية وجوداً عرضاً وبالقوة لأنها أفرادها وما صدقها، وكل كلى موجود فى أفراده وموجود أخيراً فى الذهن بعد الكثرة والاعيان الخارجية، لأنها مستمدة منها ومأخوذة عنها ومن هنا نشأت الأقسام الثلاثة للجنس: طبيعى قبل الكثرة، وعقلى فى الكثرة، ومنطقى بعد الكثرة[3] .

ويحرص ابن سينا على التأكيد على عدم اشتمال المنطق على ما يخالف الشرع وبرائته ممن يدعونه ثم يضلون . على منهاج الشرع - وهى نفس الفكرة التى يرددها الغزالى فيما بعد ويتوسع فيها - فنراه فى "رسالة فى أقسام العلوم العقلية" يعقد فصل عنوانه "فى الأقسام التسعة للحكمة التى هى المنطق" يذكر فيها أقسام المنطق التسعة ويختم بقوله: "فقد دللت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شىء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن

(١) الغزالى:"معيار العلم" بيروت دار الأندلس للطباعة والنشر - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٨م ص٢٧ .

(٢) أبو البركات البغدادى: "المعتبر" حيدر أباد - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧هـ جـ ١ ص٤.

(٣) ابن سينا: "المدخل" ص ٦٥: ٧٢، د. ابراهيم مدكور: "مقدمة المدخل" ص ٦٤، أنظر أيضاً د.ابراهيم مدكور: "ايساغوجى" وأثره فى العالم العربى. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٣م.

منهاج الشرع، انما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه، فإنها بريئة منهم[1].

وهناك موقف آخر مؤيد لمنطق ارسطو نجده عند الإمام الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) الذى كان من أشد المؤيدين له حتى لقد سماه "معيار العلوم" اى ميزان الإدراكات الذى يعرف به صحيحها من فاسدها[2] ويقول عنه "فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار"[3] .

ويتخذ الغزالى من المنطق الأرسطى منهجاً له فى المباحث الدينية وذلك على أساس أن منهج البحث فى الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج البحث فى الأمور العقلية فيقول: "إن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات، فى ترتيبه وشروطه وعياره، بل فى مأخذ المقدمات فقط[4] .

ويحاول الغزالى فى كتابه "معيار العلم" توضيح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه[5] ولكن هذا لا يعنى أنه يرى أن طرق الاستدلال فى الفقه تتفق تماماً مع قواعد الاستدلال البرهانى بل يوضح الفروق بين الاستدلالات ذات الطابع الظنى- وهى كافية فى الفقه وبين الاستدلالات المنطقية ذات الطابع اليقينى[6] .

إلا أن الغزالى - فيما يرى جولد زيهر - لم يقصد النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة، وانما هو اراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيماً يقوم على منهج فى البحث المستقيم وأن يوصى باتباعه[7] .

كذلك نراه فى كتاب "القسطاس المستقيم" يدافع عن المنطق باعتباره المنهج

---

(١) ابن سينا: "رسالة فى أقسام العلوم العقلية" وهى التاسعة من "مجموعة الرسائل" مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ ص٢٤٣.

(٢) حاشية الصبان على شرح الملوى على السلم - مطبعة وادى النيل المصرية سنة ١٢٩٢هـ ص٥٣.

(٣) الغزالى: "معيار العلم" ص٢٧.

(٤) نفس المرجع: ص ٢٨.

(٥) نفس المرجع ص ٩١ وما بعدها.

(٦) نفس المرجع ص ١١٧، ١٢٩ وما بعدها.

(٧) د. عبدالرحمن بدوى : "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص ١٥٦ .

الوحيد الذى ينبغى أن تحتكم إليه جميع الطوائف فى مقابلة المناهج الخاصة، خاصة منهج التعليمية الذين لا يؤمنون إلا بما جاء عن طريق الإمام المعصوم، ويستخرج الغزالى فى هذا الكتاب أشكال القياس المختلفة من القرآن الكريم ويطلق عليها اسم الموازين ويسمى القياس الحملى بميزان التعادل، والشرطى المتصل بميزان التلازم، والشرطى المنفصل بميزان التعاند وذلك ليثبت أن القرآن الكريم استخدم انماط التفكير المنطقى فى قضاياه المختلفة. وقد وجه ابن تيمية - كما سنرى فيما بعد - نقده الشديد إلى ماذهب إليه الغزالى[1] وفيما يلى توضيح هذه الموازين:-

❖ ميزان التعادل (القياس الحملى):-

يقسم الغزالى ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام أكبر - وهو الشكل الأول - وأوسط - وهو الشكل الثانى - وأصغر - وهو الشكل الثالث، ثم يبين شروط كل منها للانتاج الصحيح والميزان الأكبر هو ميزان الخليل عليه السلام الذى استعمله مع نمرود عندما ادعى الألوهية فقال له - كما جاء فى القرآن: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾[2] فعدل ابراهيم (عليه السلام) إلى ما هو أوضح فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[3] ولما كان القرآن مبناه على الحذف والإيجاز فكمال صورة هذا الميزان أن يقال "كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله - وهذا أصل - والهى هو القادر على اطلاع الشمس - وهذا أصل آخر - فلزم من مجموعهما أن الله هو الأله حقيقة. وكبرى هاتين المقدمتين معلومة بالوضع والإتفاق فهى ضرورية التصديق، وصغراهما معلومة بالمشاهدة والعيان وهى ضرورية التصديق أيضا، فيلزم من معرفتهما أن نمرود ليس هو القادر على تحريك الشمس، ويعلم تبعا لهذا أنه ليس الها، وانما الأله هو الله تعالى[4] ومتى كانت مقدمتا القياس على هذا النمط من كون أحداهما ضرورية والأخرى مشاهدة محسوسة، أو ليستا كذلك ولكنهما مسلمتان، لزم

---

(١) انظر ص. من هذا الكتاب

(٢) سورة البقرة : ٢/٢٥٨.

(٣) سورة البقرة : ٢/٢٥٨.

(٤) الغزالى : "القسطاس المستقيم" مطبعة الترقى - القاهرة سنة ١٩٠٠م ص ٣١.

بالضرورة عن هذا القياس نتيجة صحيحة وأما الميزان الأوسط فقد جاء به القرآن أيضاً على لسان ابراهيم عليه السلام فى مقام النفى - وهذه طبيعة الشكل الثانى - حيث قال: ﴿لا أُحبُّ الآفلينَ﴾ [1] وكمال صورة هذا الميزان أن القمر، فالقمر آفل ليس باله والعلم بصدق هاتين المقدمتين ضرورى، اذ أن أولهما معلومة بالمشاهدة وثانيتهما معلومة بالضرورة. وحقيقة هذا الميزان أن كل مثلين وصف احدهما بوصف فسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان وعلى هذا فحده أن الذى ينفى عنه مايثبت لغيره مباين لذلك الغير. فالاله ينفى عته الأفول، والقمر يثبت له الأفول، فهذا يوجب التباين بين الأله والقمر ، فلا يكون القمر الهاً[2].

وآخر أقسام ميزان التعادل هو القسم الأصغر وصورته من القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [3].

فقولهم ما أنزل الله على بشر من شىء دعوة عامة وهى غير صحيحة، إذ أنه يلزم من ازدواج المقدمتين فى الآية السابقة وهما أن موسى عليه السلام بشر وأنه أنزل عليه كتاب، قضية خاصة هى أن بعض البشر أنزل عليه الكتاب، وتبطل هذه النتيجة الدعوة العامة التى ادعوها وكون موسى عليه السلام بشر أمر معلوم بالحس وكونه منزلاً عليه كتاب معلوم باعترافهم إذ كانوا يخفون بعضه ويظهرون البعض الآخر. وحد هذا الميزان أن كل وصفين اجتمعا على شىء واحد فبعض أحاد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر بالضرورة. ومن ثم كانت نتيجة هذا الميزان جزئية دائماً[4] .

❖ **ميزان التلازم: (الشرطى المتصل)**

ويفيد هذا النوع من الميزان كثير من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى:

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦/٦.

(٢) الغزالى: "القسطاس المستقيم" ص ٤٣.

(٣) سورة الأنعام :٩١/٦.

(٤) الغزالى : "القسطاس المستقيم" ص ٤٨.

"لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا"[1] وقوله تعالى: "لو كان معه الهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا"[2] واذا أردنا تصوير الآية الأولى على شكل قياس نقول: "لو كان للعالم الهان لفسدا - فهذا المقدم - ومعلوم أنه لم يفسد - وهذا التالى - فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهى نفى أحد الالهين. أى اثبات الوحدانية. وحد هذا الميزان أن كل ماهو لازم للشىء فهو تابع له فى كل حال، فنفى اللازم يوجب بالضرورة نفى الملزوم ووجود الملزوم يوجد بالضرورة وجود اللازم، أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، لجواز كون اللازم أعم. ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم، كما لايلزم من وجود الأعم وجود الأخص.

فاذا قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر، ومعلوم أنه غير متطهر - وهو نفى اللازم - فلزم منه بالضرورة أن صلاته غير صحيحة، وهو نفى الملزوم. وكذلك إذا قلنا ومعلوم أن صلاته صحيحة - وهو وجود الملزوم فيلزم منه أنه متطهر - وهو وجود اللازم - أما إذا قلنا ومعلوم أنه متطهر، فلا يلزم منه أن صلاته صحيحة، لأنها ربما بطلت بعلة أخرى فهذا وجود اللازم، ولم يدل على وجود الملزوم، وكذلك إذا قلنا: ومعلوم أن صلاته ليست بصحيحة فلا يلزم منه أنه كان غير متطهر، لجواز أن يكون لعدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة، فهذا نفى الملزوم ، ولم يدل على نفى اللازم[3] .

❖ ميزان التعاند: (الشرط المنفصل)

وصورته من القرآن الكريم فى قوله تعالى: "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وانا أواياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين"[4] وكمال صورة هذا الميزان أن يقال: انا أو اياكم لعلى ضلال مبين - وهذا أصل - ثم يقال ومعلوم أن لسنا فى ضلال - وهذا أصل آخر - فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو أنكم فى ضلال . وحد هذا الميزان انا كل ما انحصر فى قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما

---

(١) سورة الأنبياء: ٢١/٢٢.

(٢) سورة الإسراء : ١٧/٤٢.

(٣) الغزالى: "القسطاس المستقيم" ص٥٦.

(٤) سورة سبأ: ٣٤/٢٤.

نفى الآخر ومن نفى أحدهما ثبوت الآخر.

ويصرح الغزالى بأنه ابتدع أسماء هذه الموازين أما اصولها فموجودة بالقرآن الكريم، كما أنها كانت موجودة عند الأمم السابقة على رسالة عيسى ومحمد عليهما السلام، ولهم فى هذه الموازين اصطلاحات أخرى كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى.

ولكى يؤكد الغزالى أكثر على يقينه المنطق الأرسطى كطريق للإستدلال نراه يؤكد فى كتابه "تهافت الفلاسفة" على أن المنطق من العلوم المشتركة بين الأمم وأنه لاتفرد للفلاسفة بشىء من هذا العلم اللهم إلا فى الإصطلاحات، لكن المنطق ليس مخصوصاً بهم إنما هو عبارة عما يسمى عند متكلمى الاسلام "النظر" أو "الجدل" أو "مدارك العقول" وأن الفلاسفة انما يغيرون عبارته قصد التأويل، فاذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق "ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة"[1]. ومعنى هذا أن الغزالى يعتبر الخلاف بين المنطقيين وغيرهم من نظار المسلمين يكاد يكون لفظياً.

ثم نراه فى محك النظر "يحاول أن يوضح أن المخالفة بين الإصطلاحات المنطقية واصطلاحات العلوم الإسلامية ليست مخالفة جوهرية، فيعرض لإصطلاحات طوائف المسلمين المختلفة فى الموضوع والمحمول فيقول: "يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبراً ويسمى المتكلمون أحدهما موصوفاً والأخر صفة، ويسمى الفقهاء أحدهما حكماً والآخر محكوماً عليه ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر، ولنصطلح نحن على تسمية الفقهاء، فنسميها حكماً ومحكوماً عليه"[2] كما يستبدل الحد الأوسط بالعلة على أساس أن الحد الأوسط فى القياس المنطقى هو العلة عند الأصوليين[3].

---

(١) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" تحقيق د. سليمان دنيا — القاهرة نشر دار المعارف سنة ١٩٥٨م ص٨٢.

(٢) الغزالى: "محك النظر" تحقيق بدر الدين النعسانى - بيروت - دار النهضة الحديثة - سنة ١٩٦٦م ص ٣٢.

(٣) نفس المرجع السابق ص٤١.

كذلك كان الغزالى يرى أنه لكى يتخلص المسلمون من الخطأ فى الإستدلال فى شتى علومهم يجب عليهم أن يستخدموا المنطق الأرسطى، وكان يزعجه استخدام الأصوليين لغير هذا القانون وفى هذا الصدد يقول: "وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا فى الميزانية لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن وقد ذكرنا ذلك الموازين الخمسة فى كتاب القسطاس المستقيم، وهى التى لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الانصاف والانتصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف، ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضاً، اما لقصور بعضهم عن ادراك تمام شروطه واما فى رجوعهم فى النظر إلى القريحة والطبع دون الوزن بالميزان، كالذى يرجع بعد تمام تعلم العروض فى الشعر إلى الذوق لاستثقاله عرض كل شعر على العروض فلا يبعد أن يغلط"[1] .

ويمضى الغزالى فى تأييده لمنطق أرسطو فيرى فى "المنقذ من الضلال" أنه لا يتعلق شىء منه بالدين نفياً أو اثباتاً حتى يجحد أو ينكر شأنه فى هذا شأن الرياضيات وهو من جنس ماذكره المتكلمون وأهل النظر من الأدلة. وانما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الإستقصاء فى التعريفات والتشعيبات. وليس للدين تعلق بهذا عند الغزالى حتى ينكر "فإذا أنكر لم يحصل من انكاره عند أهل المنطق إلا سوء الإعتقاد فى عقل المنكر بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار"[2] .

أما ما يقال عن تراجع الغزالى فى هذا الكتاب عن فكرته السابقة فى تأييد المنطق[3] . فغير صحيح، لأنه يقرر هنا أن المنطق صحيح فى ذاته وأنه موضع ثقته ولكن الفلاسفة أحيانا يضمنون مباحثهم خصوصا فى المسائل الإلهية بعض الآراء التى توصف بالكفر. فقد وضع المناطقة للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا

---

(١) الغزالى: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" طبعة القاهرة ١٣٥٣هـ ص ٨٨ : ٨٩.

(٢) الغزالى: "المنقذ من الضلال" تحقيق د. جميل صليبا و د. كامل عياد - دار الأندلس - بيروت - الطبعة العاشرة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ص ١٠٤، ١٠٥.

(٣) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ١٢٧، ١٢٨.

محالة ولكنهم عند الإنتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل وهذا هو السبب فيما يظهر لديهم من تناقضات وليس العيب هنا إذا فى المنطق بل هو فى سوء تطبيقهم له والغزالى ينبه على ذلك لأنه "ربما هو ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ماينقل عن الفلاسفة من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين فيستعجل بالكفر قبل الإنتهاء إلى العلوم الإلهية"(١).

وعن ذلك يذكر الصبان فى حاشيته على شرح الملوى على السلم أن "مايروى من أنه (يقصد الغزالى) رجع إلى تحريمه فلم يثبت"(٢).

وبذلك يتخذ الغزالى من المنطق منهجاً له فى كافة عملياته الفكرية - كالفلاسفة - باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين فى جميع فروع المعرفة الإنسانية بل ويرى فيه الطريق المؤدى إلى تكميل النفس وسعادتها فيقول: "فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة"(٣).

وقد ظل الغزالى على موقفه المؤيد للمنطق حتى آخر حياته بدأ من قسم المنطقيات فى كتابه المقاصد وانتهاء إلى مقدمة المستصفى حيث يقول فيها: "نذكر فى هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقى وشرط البرهان الحقيقى واقسامهما على منهاج اوجز مما ذكرناه فى كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة فى جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هى مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة..."(٤).

هذا عن بعض المؤيدين لمنطق أرسطو فى المشرق، أما التأييد لمنطق فى

---

(١) الغزالى: "المنقذ من الضلال" ص ١٠٥.

(٢) حاشية الصبان: "على شرح الملوى على السلم" ص٥٢.

(٣) الغزالى: "مقاصد الفلاسفة" تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م ص٣٧.

(٤) الغزالى: "المستصفى" المطبعة الأميرية بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ ص١٠.

المغرب فالغريب أن يظهر أول ما يظهر على يد فقيه ومفكر ظاهرى هو ابن حزم (المتوفى سنة ٤٦٢هـ) الذى دافع عن استخدام المنطق الأرسطى كمنهج من مناهج البحث فى العلوم الشرعية والعقلية غير مكترث بالفريق المعادى للمنطق والفلسفة وهو يومئذ الفريق الغالب فى الأندلس.

وربما كان للبيئة التى عاش فيها ابن حزم اثرها فى اتجاهه إلى الدفاع عن المنطق بشدة، فلقد عرفت بيئة قرطبة والأندلس بمعاداتها لعلوم الأوائل ومنها كتب المنطق إما لإعتقادهم بأنها حاوية للكفر ومناصرة للإلحاد وإما لعجزهم عن فهمها والإحاطة بمعانيها، فكان ذلك حافزاً له على دراسة الفلسفة والمنطق، عندئذ تبين له أن الفلسفة لا تنافى الشريعة كما يدعى ذلك الكثيرون، بل وأن المنطق يمكن أن يتخذ معياراً لتقويم الآراء الشرعية وتصحيحها فاتجه إلى التأليف فى المنطق ليثبت عدم التنافى بينه وبين الشريعة وليعزز به موقفه العقلى ازاء الخصوم[(١)] وربما من أسباب تأييد ابن حزم للمنطق كراهيته التقليد فى الدين حيث يقول: "وكذلك هذه العلم - يقصد المنطق - فان من جهله خفى عليه بناء كلام الله (ﷻ) مع كلام نبيه (ﷺ)، وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق ولا يعلم دينه إلا تقليداً والتقليد مذموم"[(٢)].

ويحاول ابن حزم فى مقدمة كتابه "التقريب لحد المنطق" أن يرد على معارض المنطق بحجة أن الرسول (ﷺ) لم يشتغل به ولا الصحابه فيقول: "أن هذا العلم مستقر فى نفس كل ذى لب فالذهن الذكى واصل بما مكنه الله فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه وهكذا سائر العلوم[(٣)].

ويتوسع ابن حزم لإيمانه بأن فائدة المنطق تعم سائر العلوم فى كتابه التقريب لحد المنطق فى شرح منفعة المنطق بالنسبة إلى كل من علم الكلام وعلم الفقه والحديث وعلم الديانات والأهواء والمقالات وعلم النحو واللغة والبلاغة

---

(١) د. احسان عباس: "مقدمة التقريب لحد المنطق" (ص. د).

(٢) ابن حزم: "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" تحقيق د.احسان عباس - منشورات دار مكتبة الحياة سنة ١٩٥٩م ص٤.

(٣) ابن حزم: "التقريب لحد المنطق" ص٣.

والشعر .... إلى آخره[1].

ولم يقف تأييده للمنطق عند هذا الحد بل لقد حاول أن يجعل منه علماً شعبياً، وذلك بتذليل ما صعب منه وتقريب اصطلاحاته إلى افهام عامة الشعب وذلك لإيمانه بأن من "اثر العلم وعرف فضله، أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكن، بل لو أمكن أن يهتف به فى قوارع طرق المارة ويدعو إليه فى شوارع السابلة ...." هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فالمعروف أن منطق أرسطو كان فى أيام ابن حزم يعد من أصعب العلوم وأعقدها لا لغموض الترجمة العربية له والتباسها فحسب بل لتعدد رموزه وكثرة مصطلحاته أيضاً لذلك حاول تذليل ما صعب منه وعن ذلك يقول: "فلما نظرنا فى ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التى ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وايرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الإستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة فتقربنا إلى الله (ﷻ) بأن نورد معانى هذه بألفاظ سهلة بسيطة يستوى إن شاء الله فى فهمها العامى والخاصى والعالم والجاهل حسب ادراكنا....".

والواقع أن اشتغال ابن حزم بالمنطق قد صدر فى جانب كبير منه - كما لاحظ جولد زيهر عن رغبته فى خدمة نظرياته الدينية[2] لذلك لم يكن غريباً أن يستمد معظم أمثلته المنطقية من الفقه ومن بعده جاء الغزالى ليستمد الأمثلة المنطقية من الفقه كذلك[3] ومعنى هذا أن الغزالى لم يكن هو أول من خلط المنطق بأصول المسلمين كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية[4] وإنما سبقه ابن حزم إلى ذلك.

(١) نفس المرجع السابق ص٩، ١٠.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص١٥٢.

(٣) لاحظ ذلك د. احسان عباس حيث يقول فى مقدمته لكتاب "التقريب لحد المنطق" (ص، ل) "ولم يكن ابن حزم منفرداً فى محاولته تقريب المنطق بالإستكثار من الأمثلة الشرعية ولكن لعله أول من فتح هذا الباب مثلما حاول ابن سينا استمداد الأمثلة من الطب ومن بعده جاء الغزالى فعاد يستمد الأمثلة من الفقه فكتاب التقريب يثبت أن الغزالى مسبوق إلى هذه المحاولة" ويشير إلى ذلك أيضاً د. زكريا ابراهيم فى كتابه "ابن حزم" ص١١٢.

(٤) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص١٢، يقول ابن تيمية: "وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره".

لذلك نرى ابن حزم يصف كتب المنطق الأرسطى بأنها "كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله (ﷻ) وقدرته وعظيمة المنفعة فى إنتقاء جميع العلوم. وعظم منفعة الكتب التى ذكرنا فى الحدود فى مسائل الأحكام الشرعية وبها يتعرف كيف يتوصل إلى الإستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيفية تقديم المقدمات وانتاج النتائج وما يصح مرة وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التى من شذ عنها كان خارجا عن أصله ودليل الإستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه"[1] .

لكن إذا كان ابن حزم حريصاً على تأسيس علم الفقه على دعائم عقلية ومنطقية إلا أنه حريص فى الوقت نفسه على تذكرنا بأن مجال الشريعة غير مجال العقل الخالص فإنه "ليس من الشرائع علة أصلاً بوجه ما من الوجوه ولا شىء يوجهها إلا الأوامر الواردة من الله (ﷻ) فقط إذ ليس فى العقل ما يوجب تحريم شىء مما فى العالم وتحليل اخر ولا ايجاب عمل وترك ايجاب اخر فالأوامر أسباب موجهة لما وردت به فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه"[2].

وإذا كان ابن حزم قد اعترف - فى دفاعه عن المنطق بأن كتب أرسطو فى حدود الكلام كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله، فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن فى إستطاعة المنطقى الإفادة من القواعد المنطقية لتأييد الكثير من العقائد الدينية أو الحقائق الشرعية، فابن حزم مثلاً فى مجال التوحيد حينما يتحدث عن "العدد" لا يقتصر على القول بأنه "الكم المنفصل" بل هو يضيف إلى هذا التعريف "أن الواحد ليس عددا لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساو له، وليس للواحد عدد يساويه، لأنك إذا قسمته لم يكن واحد بل هو كثير حينئذ ...." ومعنى هذا أن الواحد مبدأ وليس عدداً وبالتالى فإن الله الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدىء لجميع الخلق، دون أن يكون هو نفسه عدداً ولا معدوداً فى حين أن الخلق كله معدود. وابن حزم حين يتحدث مثلاً عن الواحد والكثير فإنه يقسم الموجودات إلى قسمين

---

(١) ابن حزم: "التقريب لحد المنطق" ص

(٢) نفس المرجع ص. ١٦٩ .

الواحد الأول الذى لم يزل والمخلوقات المتعددة التى هى بمثابة جواهر ذات أعراض. وهو بهذه القسمة ينفى عن الله اسم "الجوهر" لأن الواحد "لاتحمل عليه محمولات ولا تجوز عليه أعراض ومعنى هذا أن الخالق (ﷻ) ليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه"[1].

وإذا كان المناطقة المسلمون - أمثال الفارابى وابن سينا قد راعوا فى عرضهم للمنطق ترتيب كتب أرسطو فإننا نجد أن ابن حزم يسايرهم فى هذا الترتيب - مقدماً على كتب أرسطو الثانية المدخل إلى المنطق أو ايساغوجى إلا أنه يسمى الكتاب الأول "قاطيغورياس" باسم الأسماء المفردة بدلا من تسميته باسم المقولات ويسمى الكتاب الثانى "بارى ارميناس" باسم الأخبار بدلا من تسميته باسم العبارة ثم يدمج الكتب الأربعة التالية وهى "القياس" أو التحليلات الأولى والبرهان أو التحليلات الثانية والمواضع الجدلية أو الطوبيقا، والحكمة المموهة أو "السوفسطيقا" فى باب واحد يطلق عليه اسم "البرهان".

والملاحظ أن ابن حزم لا يستخدم لفظ "القياس" عند حديثه عن أشكال الإستدلال إنما يكتفى بكلمة "البرهان" وحتى عندما يجد نفسه مضطراً إلى البحث عن تسمية خاصة بهذا النوع من الإستدلال الذى تترتب فيه النتيجة على مقدمتين "كبرى وصغرى" فإنه يطلق على ماعتدنا تسميته "بالقياس" "اسم الجامعة" يقول: "اعلم أن القضيتين المذكورتين "أى المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى" إذا اجتمعتا سميتهما الأوائل "القرينة" واعلم أن باجتماعهما يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة أبداً صادقة أبداً لازمة ضرورة لامحيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين "نتيجة" والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً، وفى اللغة العربية "الجامعة"[2] ...

وأغلب الظن أن السبب فى تجنب ابن حزم استخدام كلمة "القياس" إنما يرجع - كما يرى الدكتور زكريا ابراهيم - إلى حرص ابن حزم على تجنب

(١) د. زكريا ابراهيم: "ابن حزم الأندلسى المفكر الظاهرى الموسوعى" الدار المصرية للتأليف والترجمة - مكتبة مصر سنة ١٩٦٦م أعلام العرب العدد ٥٦ ص١٢٤، ١٢٥.

(٢) ابن حزم: "التقريب لحد المنطق" ص١٠٦.

استخدام كلمة "القياس" التى جرت على السنة الفقهاء وأهل السنة[1] .

وقد نبه ابن حزم إلى أن قياس الفقهاء هو استقراء أرسطو ، فكتب فصلا فى بيان فساد هذا النوع من البرهان . خصوصاً ما اصطلحنا على تسميته باسم "الإستقراء الناقص" فيقرر أن وجود صفة ما فى نوع من الأنواع لا يستلزم بالضرورة أن تكون تلك الصفة لازمة ضرورية لكل أفراد ذلك النوع ، إلا اذا كان فى وسعنا أن نتقصى سائر أفراد ذلك النوع من أولها إلى آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ منها عن تلك الصفة واحدة ولما كان الإنسان أعجز من أن يحيط بجميع الأشياء التى تتوافر فيها هذه الصفة فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل فى الكذب ، وقضاء بغير علم[2] .

وهكذا نستطيع أن نقول أن حرص ابن حزم على التقريب بين المنطق والشريعة قد اضطره فى كثير من الأحيان إلى اصطناع مصطلحات منطقية جديدة ، كما أنه قد أدى به إلى الإنتقاص من قيمة الإستقراء وانكار مبدأ العلية وتجنب استعمال لفظ القياس[3] .

كذلك كان ابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥هـ) من أشد المتعصبين لأرسطو ولمنطقه فى المغرب العربى، فهو يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذى وصل إلى الحق الذى لايشوبه باطل وكان يعتقد أن مذهب أرسطو إذا فهم على حقيقته لم يتعارض مع اسمى معرفة يستطيع الإنسان أن يبلغها وذلك لأن أرسطو يعتبر أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى حتى أنه كان يميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى[4] .

وكان ابن رشد يرى أنه يمكن الإستغناء عن ايساغوجى لفرفوريوس بينما كان يعد كتاب الخطابة والشعر جزئين من منطق أرسطو .

---

(١) د. زكريا ابراهيم: "ابن حزم الأندلسى المفكر الظاهرى الموسوعى" ص ١١٥.
(٢) نفس المرجع ص ١١٥، ١١٦.
(٣) نفس المرجع ص ١٢٦.
(٤) دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ترجمة د. عبدالهادى أبو ريده ص٢٩٥.

كذلك كان ابن رشد يعنى فى اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ويرى أن أرسطو فى كتاب العبارة والخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات وكان يرى أنه لا سعادة لأحد بدون منطق أرسطو، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق، وذلك لأن يمهد السبيل أمام الخواص لبلوغ الحقيقة العقلية المجردة، تلك الحقيقة التى يعجز العامة عن الوصول إليها وذلك لقصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم هذا إلى جانب اعتيادهم الخصال الرديئة، وكان ابن رشد يعتقد أنه وصل إلى الحقيقة المطلقة وذلك بدرس أرسطو، ويعتقد أن للدين حقيقة من نوع خاص، لكنه ينفر من علم الكلام لأنه يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه اثباتها بمناهجه، وليس غرض الشارع فى رأيه تلقين العلم، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة والأعمال الصالحة[1].

ويحاول ابن رشد أن يضفى الشرعية على اتخاذه من المنطق الأرسطى منهجاً للتفكير حتى يطمئن قلوب المتشددين من مفكرى الإسلام ضد هذا المنطق ، لهذا نجده فى أول كتابه "فصل المقال" يطرح تساؤلاً فى: هل النظر فى الفلسفة والمنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به بالندب أم بالوجوب؟ ويقرر ابن رشد - بالإستناد إلى آيات قرآنية، أن الشرع قد "نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو القياس العقلى والشرعى معاً"[2] مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [3].

ويرى ابن رشد أنه إذا كان "الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو اتم انواع

---

(١) ت. ج. دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ترجمة د. عبدالهادى أبو ريده ص٢٩٦، ٢٩٧.

(٢) ابن رشد: "فصل المقال بين الشريعة والحكمة من الإتصال" المطبعة الرحمانية بمصر (بدون تاريخ) ص٢.

(٣) سورة الحشر: ٢/٥٩.

النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً .... كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه"[١] .

وإذا كان الشافعى وابن الصلاح وابن تيمية .. وغيرهم يرون أنه لم يؤثر عن أحد من الصحابة ولا عن الرسول عليه السلام الإشتغال بالمنطق وأنه تبعاً لذلك يعد من الأمور المستحدثة فى الملة فإننا نجد ابن رشد على العكس من ذلك يذهب إلى أنه ليس لقائل أن يقول أن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذ لم يكن فى الصدر الأول فإن النظر فى القياس الفقهى وأنواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة وكذلك يجب أن نعتقد فى النظر فى القياس العقلى[٢] .

ويرى ابن رشد أنه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله "أى النظر فى المنطق والفلسفة" بما قاله من تقدمنا فى ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أم غير مشارك لنا فى الملة أى فلاسفة اليونان وغيرهم من غير المسلمين[٣] . لكن ينبهنا ابن رشد إلى ضرورة الاحتراس فى قبول الآراء حتى لا تكون متابعتنا للأوائل مجرد تقليد أعمى فيقول : "فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[٤] .

ويرى ابن رشد أن النظر فى كتب القدماء واجب الشرع على من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية[٥] وهذان الشرطان قد عبر عنهما صاحب السلم بقوله:

والقولة المشهورة الصحيحة ... جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب ... ليهتدى به إلى الصواب[٦]

---

(١) ابن رشد: "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" ص٣.
(٢) نفس المرجع ص٤.
(٣) ابن رشد: "فصل المقال" ص٤.
(٤) نفس المرجع: ص٥.
(٥) نفس المرجع: ص ٦.
(٦) حاشية الصبان: على شرح الملوى على السلم ص٥٣، ٥٤.

لذلك يرى ابن رشد أنه يجب ألا نمنع من النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها فيقول: "وليس يلزم من أنه غوى غاو بالنظر فيها، وزل زال اما من نقص فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أو نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك مكان لمضرة موجودة فيه بالعرض ... بل نقول أن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا فإن الموت بالشرق أمر عارض وعن العطش ذاتى وضرورى"[1].

وكأن ابن رشد بذلك يرد على مايقوله الفقهاء من أن النظر فى علوم الأوائل يضل عن سبيل الدين ويكفر. ويقطع ابن رشد بأنه "لايؤدى النظر البرهانى إلى مخالفه ما ورد به الشرع فإن الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[2]. وهنا يرى أنه إذا أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فإما أن يكون الشرع قد سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى وان كانت الشريعة نطقت به أو فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك وإن كان مخالفاً طلب تأويله ويقول ابن رشد: "وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكان بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى والعارف عنده قياس يقينى ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على التأويل العربى"[3].

---

(١) ابن رشد: "فصل المقال" ص ٦، ٧.

(٢) نفس المرجع: ص ٧.

(٣) ابن رشد: "فصل المقال" ص٨.

فإن قال قائل هل يجوز أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمع المسلمون على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ فإن ابن رشد يقول أنه "لو ثبت الإجماع بطريق يقينى لم يصح وإن كان الإجماع فيها ظنياً فقد يصح"[1] ويستشهد على صحة رأيه فى هذه المسألة بما قاله الغزالى وأبو المعالى وغيرهم من أئمة النظر من أنه لا يُقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل.

ب - المعارضـــون:-

رفض كثير من متقدمى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين المنطق كمنهج للتفكير ربما لأسباب لغوية أو لأسباب عقائدية (لملابسته لعلوم الفلسفة المباينة لعقائد الشرع كما يقول ابن خلدون) وربما لأن صناعة المنطق لم تكن معروفة حينئذ. ويفرق ابن خلدون بين طريقة متقدمى المتكلمين المخالفة لمنطق أرسطو - مشيراً إلى السبب الحقيقى فى هذه المخالفة - وبين طريقة متأخريهم الذين عرفوا منطق أرسطو وتأثروا به فيقول: "إن صور الأدلة فيها جاءت فى بعض الأحيان على غير الوجه القناعى لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التى تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة فى الملة ولو ظهر منها بعض الشىء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك".[2] ويشير ابن تيمية إلى هذه الفكرة قائلاً: "ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقيين كما دخل فى ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وإنما هو زيغ عن سواء الطريق"[3].

ويُقال أن الشافعى (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) أقدم من عارض المنطق[4] على أساس لغوى، فقد نقل إلينا السيوطى بسند تاريخى عن الشافعى أنه قال: "ماجهل

---

(١) نفس المرجع: ص٩.

(٢) مقدمة ابن خلدون : نشر دار الشعب - القاهرة - (بدون تاريخ) ص. ٤٢٩ .

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص١١٠، مجموع فتاوى شيخ الإسلام مجلد ٩ ص ٩٠.

(٤) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص١٤.

الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس"[1].

ويستخلص السيوطى من هذا النص أن الشافعى يحرم المنطق على أساس أن لغة المنطق الأرسطى اليونانية تخالف فى خصائصها اللغة العربية لغة القرآن الكريم والسنة، فلم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم فى الحوار والإحتجاج والإستدلال لا على مصطلح اليونان ولغتهم، ولكل قوم لغة واصطلاح، وعلى هذا فتخريج الأحكام الشرعية من القرآن والسنة على مقتضى المنطق الأرسطى لا يحقق غرض الشارع ، فإن كان فى الفروع نسب إلى الخطأ وإن كان فى الأصول نسب إلى البدعة وهذا أعظم دليل على تحريم المنطق - فى رأى السيوطى - فإنه سبب للاحداث والابتداع ومخالفة السنة ومخالفة غرض الشارع[2] .

ثم يورد السيوطى نصاً آخر للشافعى يُفهم منه أن الشافعى يحرم الإشتغال بالكلام قياساً على تحريم النظر فى متشابه القرآن ، لأن كليهما يخشى منه من اثارة الشبه والانجرار إلى البدع ويرى السيوطى أن هذه العلة بعينها موجودة فى المنطق فيكون الدليل على تحريم النظر فيه القياس على الأصل المقيس عليه علم الكلام ، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه[3] .

ثم يورد السيوطى نصاً ثالثاً للشافعى يُفهم منه أن العلة فى تحريمه النظر فى علم الكلام كونه لم يرد الأمر به فى كتاب ولا سنة ولم يعمل به السلف ويستنتج السيوطى أيضاً أن هذه العلة موجودة فى المنطق، وهى العلة التى اعتمدها ابن الصلاح حين أفتى بتحريم المنطق حيث قال: "وليس الإشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. وكأن ابن الصلاح قد استنبط هذه العلة من تعليل الشافعى لعلم الكلام[4] وجاء ابن تيمية بعد ذلك فأقر فتوى ابن الصلاح فى العديد من كتبه المنطقية وغير المنطقية.

---

(١) نفس المرجع: ص١٥.
(٢) نفس المرجع: ص ١٥ ، ١٦.
(٣) نفس المرجع : ص. ١٨ ، ١٩ .
(٤) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٣٠.

وأعتقد أن السيوطى قد وجه كلام الشافعى توجيهاً لايحتمله ، فليس تعلم المنطق فى حد ذاته سبباً للجهل والضلال فى نظر الشافعى - كما يذهب إلى ذلك السيوطى - بل سبب الجهل والضلال فى نظره هو ايثار تعلم المنطق على علوم اللغة والدين. ومعنى هذا أن من يحكم أصول اللغة والدين فلا خشية عليه من تعلم المنطق. وهذا مايُفهم من كلام الشافعى ، ولاينبغى توجيه الكلام إلى غير هذا. فالشافعى - كما هو واضح من كتابات الذين ترجموا له - لم يكن من الذين يحصرون أنفسهم فى دائرة العلم الموروث ، فلقد توجه فى أول أمره إلى درس اللغة والشعر والأدب وأخبار الناس ولم يقطع صلته بهذه العلوم حين وصل حبله بأهل الحديث الذين كانوا لا يرونها من العلم النافع . وقد ذكر من ترجموا له أنه اشتغل بالفراسة وعالج التنجيم والطب وهما من العلوم الفلسفية[١].

ثم أن عصر الشافعى كان عصر ازدهار العلوم وابتداء التدوين، ووضع الأصول لكل علم من العلوم ففى عصره تُرجمت العلوم المختلفة من اليونانية والفارسية والهندية، وبتلك الترجمة نشرت فى العصر ألوان من العلم ولم يكن الشافعى بعيداً عنه وربما قد نال منه قدراً[٢].

كما أن وضع الشافعى لعلم أصول الفقه يشعر باتجاهه فى الفقه اتجاهاً جديداً هو اتجاه العقل العلمى بحيث يجعل الرازى نسبة الشافعى "إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل ابن أحمد إلى علم العروض.. كانوا قبل الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ماكان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وفى كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يُرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع"[٣].

---

(١) مصطفى عبدالرازق: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- سنة ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م ص. ٢٢٠.

(٢) محمد ابو زهره: "تاريخ المذاهب الاسلامية" دار الفكر العربى ص٤٥٢: ٤٥٤.

(٣) مصطفى عبدالرازق: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" ص٢٣٢، ٢٣٣.

ويُعد الشافعى - فيما يرى الشيخ مصطفى عبدالرازق - بهذا العمل صاحب البداية لنشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام وذلك من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية[1] وهذه هى عين وظيفة المنطق.

وإذا كنا لا نستطيع أن نقطع تماماً بتأثر الشافعى - فى وضعه لعلم الأصول - بالمنطق الأرسطى فإننا نستطيع أن نقطع بأن الشافعى لم يحرم الإشتغال بالمنطق كما ذهب إلى ذلك السيوطى وتابعه أيضاً الدكتور على سامى النشار[2].

ولم يقف علم الأصول عند النقطة التى تركه عندها الإمام الشافعى بل واصل المتكلمون والأصوليون بعد الشافعى تطوير منهجه سواء من جهة الموضوعات أو من جهة المعالجة إلا أن كتابة الفقهاء وخاصة فقهاء الحنفية - فيما يرى ابن خلدون - كانت أمس بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية، وكان أحسن فقهاء الحنفية كتابة أبى زيد الدبوسى (المتوفى سنة ٤٣٠هـ) أما أحسن المتأخرين كتابة فيه فكان سيف الإسلام البزدوى وكان من أحسن ماكتب فيه المتكلمون كتاب "البرهان" لإمام الحرمين (المتوفى سنة ٤٨٧هـ)، "والمستصفى" للغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) وهما من الأشعرية، وكتاب "العهد" لعبدالجبار (المتوفى سنة ٤١٥هـ) وشرحه "المعتمد" لأبى الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦هـ) وهما من المعتزلة[3].

وإذا كان الأصوليون قد تكفلوا بوضع منهج البحث فى الأحكام الشرعية العملية فقد تكفل المتكلمون بوضع منهج البحث فى الأحكام الإعتقادية.

أما المتكلمين سواء من الشيعة أو المعتزلة أو الأشاعرة فقد عارض كثير من

---

(١) نفس المرجع: ص٢٤٥.

(٢) والغريب أن الدكتور على سامى النشار فى كتابه "مناهج البحث" يرجح أن يكون للمنطق الأرسطى تأثير على تفكير الشافعى لعدة أسباب يذكرها ، وعلى الرغم من ذلك يوافق السيوطى على أن الشافعى يقول بتحريم المنطق.

أنظر د. على سامى النشار: "منهاج البحث" ص ٦٩ وما بعدها.

(٣) ابن خلدون: "المقدمة" ص٤٢٠، ٤٢١.

متقدميهم وبعض متأخريهم منطق أرسطو - وهذه المعارضة لم تمنع استفادة الكثير منهم منذ البداية من المنطق الأرسطى وإن كان لهم نقض لبعض مباحثهم - فقد نقض أبو العباس الناشىء المعتزلى المنطق الأرسطى كما ورد فى مناقشة السيرافى (المتوفى سنة ٢١٨هـ) لأبى بشر متى بن يونس (المتوفى سنة ٣٢٨هـ)، "وهذا الناشىء أبو العباس نقض عليكم وتتبع طريقكم، وبين خطأكم وأبرز ضعفكم ، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال ومازدتم على قولكم: لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا، وانما تكلم على وهم"[١]. "وكذلك" القاضى أبو بكر بن الطيب فى كتاب الدقائق الذى رد فيه على الفلاسفة والمنجمين - كما يقول ابن تيمية - ورجح فيه مذاهب المتكلمين من العرب على منطق اليونان . وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة فى ردهم على الفلاسفة ... وما زال نظار المسلمين يصنفون فى الرد عليهم فى المنطق ويبينون خطأهم فيما ذكروه فى الحد والقياس جميعاً ، كما يبينون خطأهم فى الألهيات وغيرها ، ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبونها ويعيبون فسادها ... وفى كتاب الآراء والديانات لأبى محمد الحسن بن موسى النوبختى فصل جيد من ذلك، فانه بعد أن ذكر طريقة أرسطو فى المنطق قال وقد اعترض قوم من متكلمى أهل الإسلام على أوضاع المنطقيين هذه[٢].

هذا وان كان ابن تيمية يغالى فى تأكيده لمعارضة المتكلمين لمنطق أرسطو ورفضهم له مقرراً أنهم وصلوا بفطرتهم إلى كثير من صور المنطق الأرسطى ولكن فى أساليبهم الخاصة وفى عبارات أدق. والحقيقة أن المتكلمين منذ البداية وان كان لهم نقض لبعض مباحث المنطق الأرسطى إلا أنهم استفادوا منه يؤكد ذلك مثلاً الشهرستانى حيث يقول: "طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام

(١) أبو حيان التوحيدى: "المقابسات" - تحقيق حسن السندوبى - المطبعة الرحمانية بمصر الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩م ص٨٢.

(٢) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٣٢٤، ٤٢٥.

المأمون فخلطوا مناهج الكلام، وأفردوا لأنفسهم علماً يسمى بعلم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمى النوع باسمها، واما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[1].

ثم ان مبادئ المنطق ليست - فى ذاتها - مخالفة للشرع أو العقل، وإن كانت مما استخرجه الفلاسفة أولا، ودونوه فى علومهم التى بعض مسائلها لا يطابق الشرع. هذا ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بفطرتهم - كما يقول ابن تيمية - بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة[2].

وهكذا عارض كثير من متقدمى الأصوليين وبعض متأخريهم سواء علماء أصول الفقه والدين المنطق الأرسطى كمنهج للبحث ووضعوا منهجاً اسلامياً خاصاً وضع أسسه علماء أصول الفقه وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل وكانت أميز صفات المنهج الأصولى خلوه من الصفة الميتافيزيقية التى كانت تميز المنطق الأرسطى، وخلوه من الناحية الميتافيزيقية - جعله منطقاً يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية[3].

وينقسم هذا المنطق إلى مبحثين الأول: مبحث الحد والثانى مبحث الإستدلالات.

❖ **أما عن مبحث الحد:** فإذا كان الحد الأرسطى هو المعرف للماهية أو للذات أو انه الجواب الصحيح فى سؤال ماهو إذا أحاط بالمسؤل عنه. فإن الحد الأصولى يراد به التمييز بين المحدود وغيره وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لاتحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره[4]. وفى هذا المعنى يقول ابن تيمية : "المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وانما يدعى هذا أهل المنطق

(١) الشهرستانى: "الملل والنحل" تحقيق سعيد كيلانى طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م جـ ١ ص٣٢، ٣٣.

(٢) د. أبو الوفا التفتزانى: "علم الكلام وبعض مشكلاته" دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٧٩م ص ٢٧.

(٣) د. على سامى النشار : "مناهج البحث" ص٨١.

(٤) نفس المرجع السابق ص٨٢ .

اليونانى أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدا لهم من الإسلاميين.. أما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف فى هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم فعندهم انما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره وذلك مشهود فى كتب أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى اسحق ابن فورك والقاضى أبى يعلى وابن عقيل وامام الحرمين، والنسفى وأبى على وأبى هشام وعبد الجبار والطوسى ومحمد بن الهيثم وغيرهم[1].

ومن الأسباب التى أدت بالمتكلمين إلى رفض الحد الأرسطى هو نظرهم إلى الماهية على أنها اعتبارية، بينما المناطقة يرون أنها ثابتة ومتحققة فى الخارج هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن من شروط الحد عند المتكلمين ألا يكون مركباً من الجنس والفصل القريبين كما هو الحال عند المناطقة[2].

وفى هذا المعنى يقول ابن تيمية: "أما سائر النظار من جميع الطوائف - المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف فى هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم - فعندهم انما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ولايجوزون أن يذكر فى الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمى جنساً "أو عرضاً عاماً" وانما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً"، ولافرق عندهم بما يسمى "فضلاً" "وخاصة" ونحو ذلك ما يتميز به المحدود عن غيره[3].

وسوف نرى فيما بعد كيف استند ابن تيمية إلى موقف المتكلمين فى الحدود بينما وجه نقضه إلى الحد الأرسطى. وإذا كان الحد الأصولى يخالف الحد الأرسطى فإننا يمكن أن نجد علاقة تأثر وتأثير بين الحد الأصولى والحد الرواقى

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٧٢: ٨٢.
(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ٨٤، ٨٥.
(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص ٧٥ ، ٧٦.

خاصة وأن الأبحاث الحديثة تثبت وصول الفكر الرواقى إلى العالم الإسلامى من خلال مسالك متعددة[١] ثم ان الرواقية اسمية حسية وكذلك المتكلمون[٢].

وكما اختلفت نظرة كثير من متقدمى الأصوليين وبعض متأخريهم إلى الحد عن نظرة المناطقة إليه اختلفت كذلك نظرتهم إلى القياس كطريق من طرق الإستدلال: وهو ما يسميه المتكلمون بقياس "الغائب على الشاهد" وهو المسمى بقياس التمثيل عند المناطقة.

والمتكلمون وعلماء أصول الفقه يتفقون فى جوهر فكرة القياس ولكنهم يختلفون فى طريقة العرض وفى أن كلا من علماء الكلام وأصول الفقه يضيف عناصر لم يضفها علماء الفرقة الأخرى[٣].

ويختلف القياس الأصولى عن التمثيل الأرسطى فى أن التمثيل الأرسطى لايفيد إلا الظن بينما نجد أن كثير من الأصوليين والمتكلمين قد اعتبروا القياس الأصولى أو قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين[٤].

ومما يدل أيضاً على اختلاف القياس الأصولى عن التمثيل الأرسطى أن الأصوليين ارجعوا القياس إلى نوع من الإستقراء العلمى الدقيق القائم على قانونى العلية والاطراد فى وقوع الحوادث وهما نفس الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمى عليهما[٥].

ولكى يتحقق الأصوليين من يقينية القياس وضعوا طرقاً أو مسالك لإثبات العلة توازى طرق الإستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الغرض. فسبقوا الأوربيين بقرون طوال إلى التوصل إلى قوانين الإستقراء نفسها لا عند جون استيوارت مل

---

(١) د. عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٢) نفس المرجع: ص ١١٩: ١٢١، ٢٨٣: ٢٨٤.

(٣) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص٩٠.

(٤) نفس المرجع: ص٩٠، ٩١.

(٥) نفس المرجع: ص٩١.

فحسب، بل وصلوا أيضاً إلى بعض الطرق التى وضعها علماء المنطق المحدثون[١].

وقد توسع المتكلمون فى هذا القياس - قياس الغائب على الشاهد - ولم يقتصر الأمر عندهم على كون العلة هى الجامعة بين الأصل والفرع، بل وأضاف المتكلمون إلى الجمع بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة وكلها مباحث لم يتكلم فيها علماء أصول الفقه فضلاً عن أنها ليست من مباحث المنطق الأرسطى[٢].

وبالاضافة إلى قياس الغائب على الشاهد استخدم متقدموا المتكلمين طرقاً أخرى للاستدلال (كانتاج المقدمات للنتائج)، (الإستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه)، (السبر والتقسيم)، (الإلزامات)، (مالا دليل عليه يجب نفيه)[٣]. وهذه الطرق وان كانت مكررة أحياناً ومتداخلة أحياناً أخرى إلا أنها مبتكرة وليست متأثرة فى الغالب بالمنطق الأرسطى ولهذا ينقضها بعض متقدمى المتكلمين والمتأخرون منهم ويطلقون عليها اسم "الطرق الضعيفة" وذلك فى مقابلة يقينية المنطق الأرسطى[٤] خاصة بعد موقف الغزالى من المنطق ودعوته بتطبيقه على جميع المباحث النظرية.

ولم تقف المعارضة - أحياناً - عند مجرد رفض المنطق الأرسطى كطريق للبحث بل لقد اتجه بعض مفكرى الإسلام إلى مهاجمة الأساس الذى قام عليه فوجهوا نقداً عنيفاً إلى بعض قوانينه مثل قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع، كما قام من الأشاعرة من نقد مبدأ العلية[٥].

ويحاول الدكتور على سامى النشار أن يثبت أن مفكرى الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً غير متهافت كما هو الحال عندهم فى نقد مبدأ الجمع بين النقيضين وأن المسلمين سبقوا الأوربيين فى نقد هذا المبدأ بالذات - أى مبدأ عدم

---

(١) نفس المرجع: ص٩٢.

(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص١٠٧، ١٠٨.

(٣) نفس المرجع: ص١١٠: ١١٣.

(٤) ابن خلدون: "المقدمة" ص ٤٣٠.

(٥) د. على سامى النشار : "مناهج البحث" ص ١٢٤، ١٣١.

ارتفاع النقيضين - نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها[١].

إلا أننا نلاحظ أن ابن تيمية لم يوافق مطلقاً على نقد هذا القانون بل يعتبر هذا النقد خروجاً على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية فيقول "انه من المعلوم بصريح العقل امتناع ارتفاع نقيضين جميعاً وانه لاواسطة بين النفى والإثبات فمن قال أنه لايصف الرب بالإثبات فلا يقول انه حى عليم قدير ولايصفه بالنفى فلا يقول ليس بحى عليم قدير فقد امتنع عن النقيضين جميعاً ، والإمتناع عن النقيضين كالجمع بين النقيضين فان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا مما رأيته فقد اعتمد عليه ائمة القرامطة كصاحب كتاب الأقاليد الملكوتية أبى يعقوب السجستانى[٢].

ولم يقتصر الموقف المعارض لمنطق أرسطو على دائرة الأصوليين والمتكلمين فحسب بل لقد خرجت المعارضة لمنطق أرسطو أيضاً من دائرة المحدثين والفقهاء، بل ومن بعض علماء الأدب واللغة.

وكان الفقهاء والمحدثون من أهل السنة المتشددون من أعنف المعارضين لمنطق أرسطو، فاعتبروا الإعتراف بطرق البرهان الأرسططاليسية خطراً على صحة العقائد الإيمانية لأن المنطق يهددها تهديداً كبيراً وعن هذا الرأى عبر الشعور العام لدى المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل، "من تمنطق تزندق"[٣].

وهم قد نظروا إلى المنطق بكراهية وعداء شديدين وكانت حجتهم فى رفضه أنه من العلوم المستحدثة فى الملة أو هو من علوم الأوائل"[٤] تلك العلوم المهجورة المشوبة بالكفر فى نظرهم، والتى ينبغى على المسلم أن يتجنبها لخطرها على الدين بل لقد ذهب بعضهم لأكثر من ذلك فاعتبرها من العلوم التى عناها النبى (ﷺ) بأنها لا تنفع واستعاذ بالله منها، وقد ذهب إلى هذا الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠هـ)

---

(١) د. على سامى النشار : "مناهج البحث" ص ١١٤، ١٢٣.

(٢) ابن تيمية: "شرح العقيدة الأصفهانية" كطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩هـ ص٧٠.

(٣) جولد زيهر: "مقالة موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ص١٤٧.

(٤) نفس المرجع: ص١٢٤.

وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة، وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى[1].

من أجل هذا نرى أنه على الرغم مما لقيته تلك العلوم (علوم الأوائل) من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية عناية حث عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر إليهما فى شئ من الشك وعدم الثقة، وكلما ازدادت شوكة أهل السنه من المتشددين كلما كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية بازاء الإشتغال بعلوم الأوائل (ومنها المنطق) أشد وأعنف حتى وصل بهم الأمر إلى تتبع من يشتغل بتلك العلوم، أو يقتنى كتبها - بالاضطهاد والأذى، ورموهم بالكفر والزندقة، وصل بهم الأمر إلى احراق هذه الكتب وقد حدث هذا فى المشرق والمغرب على حد سواء[2].

إلا أن معارضة الفقهاء للمنطق وصلت إلى أوج شدتها فى العصر الذى تلى عصر الغزالى، وقد عبر عن هذه المعارضة ابن الصلاح فى فتواه المشهورة بتحريم المنطق، والتى كان لها أشد الأثر فى الأوساط الفكرية الإسلامية، وكان مما جاء فيها "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر وليس الإشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ... واما استعمال الإصطلاحات المنطقية فى الأحكام الشرعية فمن المنكرات - المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقار إلى المنطق أصلاً ... ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الإشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتمحى أثارها واثارهم[3].

---

(١) نفس المرجع: ص١٢٦، ١٢٧.

(٢) جولد زيهر: "مقالة موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل" ص١٣٠: ١٣٧، ص ١٥١.

(٣) فتاوى ابن الصلاح: فى التفسير والحديث والأصول والفقه طبعة القاهرة سنة ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م حققه وعلق عليه الدكتور عبدالمعطى أمين قلعجى ص٧٠ وما بعدها.

وبهذه الفتوى حرم ابن الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣هـ) الاشتغال بالمنطق ووافقه على ماجاء فيها الكثير من العلماء منهم الإمام النواوى (المتوفى سنة ٦٣١ هـ) - ووجه تحريمهم له - فيما يرى الشيخ الملوى - أنه حيث كان (يقصد المنطق) مخلوطاً بكفريات الفلاسفة يخشى على الشخص إذا خاض فيه أن يتمكن من قلبه بعض العقائد الزائغة كما وقع ذلك للمعتزلة[١] .

وقد أصبحت فتوى ابن الصلاح هذه هى الوثيقة التى يعتمد عليها خصوم المنطق والفلسفة ومنهم طاش كبرى زادة (المتوفى سنة ٩٦٢هـ)، ويرددون نغماتها وان كان من آثارها ما أصاب الأمدى (المتوفى سنة ٦٣١هـ) من جراء اشتغاله بالفلسفة والمنطق حيث اتهم بفساد العقيدة واستبيح دمه وعندما فر من القاهرة إلى دمشق وقام بالتدريس فيها اتهم بمثل ما اتهم به فى القاهرة وعزل من منصبه[٢] .

وهكذا كانت فتوى ابن الصلاح - كما يقول جولد زيهر - هى التعبير الرسمى عن الرأى السائد فى البيئات الدينية السنية فى مناطق واسعة من العالم الإسلامى ابان ذلك العصر[٣] .

وحرم بعد فتوى ابن الصلاح الإشتغال بالمنطق على المؤمنين ولكن اشتغال الغزالى به قد خفف من شدة بعض خصومه على المشتغلين به ، فمن ذلك أن تاج الدين السبكى الشافعى (المتوفى سنة ١٧١هـ) كان خصماً عنيداً للفلسفة حتى جره هذا إلى معاداة المتاخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة وحمله على أن يوافق من غير قيد ولا شرط فيما يقول فى "مفيد النعم ومبيد النقم" على مأفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة مشيختنا بتحريم الإشتغال بالفلسفة ومع هذا يرى امكان الإشتغال بالمنطق متى اطمئن المشتغل به

---

(١) "على شرح الملوى على السلم" ص٥٢.

(٢) د. توفيق الطويل. "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" مطبعة الإعتماد - القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م ص١٢٢، ١٢٣.

(٣) جولد زيهر. "مقالة موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل" ص١٦٢.

على قواعد الشريعة فى قلبه[1].

أما عن اللغويين فكانت معارضتهم لمنطق أرسطو تقوم على أساس أن النحو العربى - لا المنطق الأرسطى - هو الميزان السليم الذى يوزن به صحيح الكلام من فاسده، وهى الفكرة الأساسية التى تدور حولها المناظرة التى جرت بين أبو سعيد السيرافى وبين متى بن يونس فى المفاضلة بين النحو العربى والمنطق اليونانى[2].

ويردد ابن تيمية هذه الفكرة فى نقضه لمنطق أرسطو بل ويشير إلى تلك المناظرة فيقول: "ولهذا كان العقلاء المعارضون يصفون منطقهم (يقصد المنطق الأرسطى) بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان ولا يحتاج إليه العقلاء ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم، مثل فيلسوفيا ، وسوفسطيقا ... ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم فلا يقول أحد أن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة ... وهذا مما احتج له أبو سعيد السيرافى فى مناظرته المشهورة لمتى الفيلسوف لما أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه ورد عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه وأن الحاجة انما تدعو إلى تعلم العربية، لأن المعانى فطرية عقلية لاتحتاج إلى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المتقدمة التى يُحتاج إليها فى معرفة مايجب معرفته من المعانى فانه لابد فيها من التعلم ، ولهذا كان تعلم العربية التى يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية بخلاف المنطق[3].

كذلك نجد أديباً كأبن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ) يُشير فى مقدمة كتابه "أدب الكاتب" إلى أن مراعاة قواعد المنطق الأرسطى وتطبيقها عند الكلام تعرقل الفكر وتشتته فيقول: "فإذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه (أى قواعد المنطق) فى كلامه كانت وبالاً على لفظه وقيداً على لسانه وعياً فى المحافل وغفلة

(١) د. توفيق الطويل: "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" ص١٢٣.

(٢) أبو حيان التوحيدى: "المقابسات" ص٨٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى مجلد ٩ ص١٧١.

عند المتناظرين[1]. ويقول أيضاً "ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام فى الدين والفقه والفرائض والنحو لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله (ﷺ) وصحابته لأيقن ان للعرب الحكمة وفصل الخطاب[2] ويذكر ابن قتيبه أيضاً فى كتابه "تأويل مشكل القرآن" كلاماً يقرب من هذا، فيبين خصائص اللغة العربية ودقائقها وكيفية تصرفها فى المعانى وينتهى إلى أن فى تعلمها كفاية عن كل علم دخيل[3].

ومن الذين أنكروا منطق أرسطو أيضاً ابن الأثير وقد كان لغوياًومؤرخاً فقال فى كتابه "المثل السائر" موجهاً كلامه إلى المناطقة "ثم مع هذا جميعه فإن معول القوم فيما يذكر من الكلام المنطقى أنه يورد على مقدمتين ونتيجة، وهذا مما لم يخطر لأبى على ابن سينا فيما صاغه من شعر أو كلام مسجوع، ولو أنه فكر أولاً فى المقدمتين والنتيجة ثم أتى بنظم بعد ذلك لما أتى بشىء ينتفع به ولطال الخطب عليه، بل أقول شيئاً آخر وهو أن اليونان أنفسهم لما نظموا مانظموه من أشعار لم ينظموه فى وقت نظمه وعندهم فكرة فى مقدمتين ولا نتيجة. وانما هذه اوضاع توضع ويطول بها فى مصنفات كتبهم فى الخطابة والشعر وهى كما يقال قعاقع ليس لها طائل[4].

ونلاحظ أن ابن تيمية يردد أيضاً هذه الحجة وغيرها فى أكثر من موضع من كتبه المنطقية وغير المنطقية وذلك فى مجال معارضته لمنطق أرسطو.

والغريب أن المعارضة لمنطق أرسطو لم تقتصر على هؤلاء المفكرين، بل خرجت المعارضة لمنطق أرسطو من دائرة "صوفية الإسلام" أيضاً والمعروف أن

---

(١) ابن قتيبة: "مقدمة أدب الكاتب" تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٢هـ سنة ١٩٦٣م ص٤.

(٢) نفس المرجع: ص ٥.

(٣) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٣ : ٣٠.

(٤) عبدالمتعال الصعيدى: "تجديد علم المنطق فى شرح الخبيصى على التهذيب" المطبعة النموذجية - القاهرة الطبعة الخامسة (بدون تاريخ) ص٦.

الصوفية عموماً - والخلص منهم أو السنيون على وجه الخصوص - لم يعنوا فى منهجهم فى المعرفة بالنظر وانما اعتمدوا على الذوق أو الإدراك الوجدانى المباشر مخالفين بذلك غيرهم من مفكرى الإسلام كالفلاسفة والمتكلمين والفقهاء.

لذلك لم يهتم الصوفية بمنطق أرسطو حتى كان القرن السادس الهجرى حين ظهرت طائفة من متفلسفة الصوفية "الذين وإن لم يعدلوا عن الذوق والوجد واصطناع طريق التصفية إلى العقل والنظر وانتهاج سبيل المنطق، إلا أنهم خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الألهية بعلمهم الذوقى وفنهم الروحى[(١)] فقد مزجوا أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية واستعانوا فى ذلك بمصادر متعددة يونانية وفارسية وهندية ومسيحية بل ووقعوا على آراء فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهما وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الإسماعيلية الباطنية وبرسائل اخوان الصفا وهذا إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير، فهم ذوو طابع موسوعى وثقافتهم ذات مكونات متعددة متباينة أحياناً[(٢)] وقد تمثلوا ذلك كله فتحدثوا عن النبوات والشرائع وحقائق الموجودات العلوية والسفلية وتركيبها وصدورها عن موجدها وتحدثوا عن الإتحاد بين الرب والعبد وحلول الحق فى الخلق، وعن التجلى ووحدة الوجود ووحدة الشهود وغير ذلك من المسائل الكثيرة التى تناولوها فى مؤلفاتهم وعبروا عن مذاهبهم فيها نثراً تارة ونظماً تارة أخرى[(٣)].

هذا كله فى الوقت الذى حافظوا فيه على استقلاليتهم فى مذاهبهم

---

(١) د. محمد مصطفى حلمى: "حكيم الإشراق وحياته الروحية" مقال نشر فى مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد ١٢ جـ٢ ص ٧٧، أنظر أيضاً د. محمد مصطفى حلمى: "الحياة الروحية فى الإسلام" دار احياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبى وشركاه - الطبعة الأولى سنة ١٣٦٤هـ ١٩٤٥م ص١٣٢.

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى: "مدخل إلى التصوف الإسلامى" دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦م ص٢٢٧: ٢٢٩.

(٣) د. محمد مصطفى حلمى: "حكيم الإشراق وحياته الروحية" ص٧٧، "الحياة الروحية فى الإسلام" ص١٢٢.

باعتبارهم مسلمين مما يفسر تلك الجهود التى بذلوها فى الملائمة بين هذه الثقافات وبين الإسلام والتى وضحت فى مصنفاتهم التى ظهروا فيها كأصحاب لنظريات فى الوجود مبنية على دعائم من الذوق ينطلقون منها إلى تلوين كل مشاكل تصوفهم الأخرى بلونها، وقد عبروا عنها بمصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر فلسفية متعددة، وصاغوها وفى رؤاهم حتى لقد عمدوا إلى تغيير معانى المصطلحات الفلسفية الأصلية لكي تتلائم مع مذهبهم الصوفى المتفلسف أو الفلسفى المتصوف "والذى كان مزاجاً من الذوق والنظر، ومع اسلوبهم الذى أقاموه على الإسراف فى الرمز الغامض[1].

وعلى هذا الأساس تغير موضوع التصوف ومنهجه وغايته تغييراً ملائماً لطبيعته من ناحية ولطبيعة العناصر التى دخلت إليه وانبثت فيه من ناحية أخرى وأصبح جامعاً بين طريق الصوفية من أصحاب الرياضات والمجاهدات وأرباب المكاشفات والمشاهدات وبين طريق الفلاسفة من أهل النظر العقلى والدليل المنطقى . عندئذ أخذ الصوفية يتحدثون عما كان يتحدث عنه المتكلمون والفلاسفة، وعندئذ أيضاً مزجوا كلامهم بكثير من أقوال الشيعة والإسماعيلية[2].

فكان طبيعياً أن تنطوى المذاهب الصوفية التى تأثرت كثيراً أو قليلاً بهذه العناصر أو تلك علي كثير من المعانى الشيعية أو الإسماعيلية أو الفلسفية التى تتنافى كثيراً أو قليلاً مع تعاليم الكتاب والسنة، وأن يعمد الصوفية إلى التعبير عن تلك المذاهب فى حرية تجعلهم فى نظر الفقهاء - من أمثال ابن تيمية - من أهل الزيغ والضلال أو من دعاة الزندقة والألحاد[3] .

ومن هؤلاء المتفلسفة الصوفيين من تعرضوا لمنطق أرسطو بالمنطق الشديد وبينوا ما فيه من قصور بل وتجاوزا ذلك إلى تقديم البديل عنه مثل السهروردى

---

(١) د. أبو الوفات التفتازانى : "مدخل إلى التصوف الإسلامى" ص٢٢٩: ٢٣٤.

(٢) د. محمد مصطفى حلمى: "حكيم الإشراق وحياته الروحية" ص ٧٨.

(٣) نفس المرجع: ص ٧٩.

المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧هـ) وعبدالحق بن سبعين (المتوفى سنة ٦٦٩هـ) . أما عن محاولة السهروردى فى نقد المنطق الأرسطى فقد قدم فيها موقفاً مزدوجاً حيث نقد بعض مباحث المنطق الأرسطى ثم وضع منطقاً جديداً أو بمعنى آخر اختصر المنطق الأرسطى اختصاراً مبتكراً ، وقد صرح بأنه توصل إلى هذا المنطق الأشراقى بواسطة الذوق ، حتى لقد سمى كثيراً من أبحاثه ضوابط اشراقية[١] .

وينقسم هذا المنطق الاشراقى عند السهروردى إلى مبحث التعريف الاشراقى ومبحث القضايا الاشراقية ، ومبحث القياس الاشراقى.

❖ **أما عن مبحث التعريف:**[٢] فللسهروردى موقف مزدوج فهو ينكر التعريف الأرسطى ثم يضع مبحثه الخاص فى التعريف، فهو يرى أن الاتيان بالحد كما التزم المشاؤون - أى تركيبة من الجنس والفصل - غير ممكن ويعلل الشارع الشيرازى هذا إما بجواز الاخلال بذاتى لم يعرف، واما لصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا عدل المشاؤون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص ويقرر السهروردى آخر الأمر أن أرسطو نفسه اعترف بصعوبة الاتيان بالحد ، لهذا أنكر السهروردى أن يتكون الحد من الذاتيين الجنس والفصل وقرر أنه لايمكن الوصول إليهما وأن الطريق الوحيد للتعريف هو اما طريق الاحساس والأمور المحسوسة تدرك تمام الادراك. واما طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها . ثم يضع التعريف الكامل لديه ويسميه التعريف بالمفهوم والعناية "ويحدده بأنه" التعريف بأمور لا تخص أحدها الشىء ولا بعضها بل تخصه للاجتماع، وتفسير هذا هو أن يختص مجموعها بالشىء دون الشىء من أجزائه، فنعرف الخفاش مثلاً بأنه طائر ولود، وكل واحد من هذين الأمرين أعم من الخفاش، ومجموعهما يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تمييزه ولا يقدح فيه جواز كون

---

(١) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى منذ أرسطو تطوره المعاصر" دار نشر الثقافة بالأسكندرية - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م ص ١٢٥، ١٣٦/١٤٦/١٤٧، أنظر أيضا د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ٢٣٨، ٢٤١.

المجموع فى ماهية أخرى لا تعرفها.

ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية لان الفصل فى الأول - وهو الذاتى قد يوجد فى غير المحدود، فإذا وجد فى غير المحدود لم يكن خاصاً، وقد اعتبر خاصاً به وغير محسوس، فهو مجهول مع الشىء فلا يمكن التعريف به لوجوب تقدم العلم "بالمعرف على العلم بالمعرف" ولا يحدث هذا اطلاقاً فى الحد المفهوم.

ويكاد السهروردى يتفق مع المتكلمين وكذلك مع ابن تيمية فى أفكارهم لاستناد الحد على الماهية وهى فكرة ميتافيزيقية ولكنه يختلف عنهم فى اعتباره الحد بحسب العناية هو محمولات ذاتية تطلق على الشىء بحسب المفهوم.

ويرى السهروردى أن الحد المفهومى ينتفع به فى العلوم نفعاً كبيراً وهو واضح من الحد بحسب الحقيقة ولا صعوبة فيه. ويفرق السهروردى بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم على أساس أن الرسم يحصل باللوازم بينما الحد المفهومى عنده هو مجموعة المحمولات الذاتية التى تطلق على الشىء بحسب المفهوم.

لكنا لا نستطيع أن نقبل من السهروردى اعتباره الخاصة من الذاتيات ولا يمكن أن نرجع هذا الحد المفهومى - كما أرجعه الشارح لحكمة الاشراق - إلى الرسم الناقص.

أما مبحث القضايا الإشراقى:[1] فيضع السهروردى فيه اراء مبتكرة فلم يوافق على تقاسيم القضايا[2] التى وضعها أرسطو بل حاول قبل الأوربيين بقرون أن يتخلص من التقسيمات المختلفة للقضايا، وأن يعترف بقضية واحدة هى القضية الكلية الموجبة الضرورية ويسميها السهروردى بالضرورية البتاتة، والبتاتة لغوياً من

(١) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" ص٢٠٤: ٢١٠، ٢٨٦: ٢٩٠. وأنظر أيضاً د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص٢٤١: ٢٤٨.

(٢) القضايا تنقسم باعتبار الكمية وباعتبار الكيفية وباعتبار الجهة، وهذا هو التقسيم الأرسطى المشهور والذى يكاد يقبله المنطق الصورى إلى الآن.

البت أى الحزم والقطع، وعناصر تلك القضية أو خواصها الصورية عنده هى:-

١-أن تكون كلية ٢-أن تكون موجبة ٣-أن تكون ضرورية

ومعنى هذا أنه يعترف فى باب الكم بالقضية الكلية فقط وينكر الجزئية، ويعترف فى باب الكيف بالقضية الموجبة فقط وينكر السالبة ويعترف فى باب الجهة بالقضية الضرورية وينكر الممكنة والممتنعة.

أما عن فائدة هذه المحاولة فقد ذكر السهروردى أن لايطلب فى العلوم البرهنة على قضايا جزئية ولكن مايطلب هو الحكم الكلى العام، أو بمعنى أدق القانون العلمى هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن رد جميع القضايا إلى قضية واحدة سيخلص المنطق من كثير من الأبحاث التى لا قيمة لها وستسهله إلى أقصى الحدود.

أما نتيجة رد القضايا إلى القضية البتاتة فكان له أثره فى مبحث الاستدلالات - المباشرة فى المنطق التقليدى لأن رد القضايا إلى قضية واحدة سيؤدى إلى تغيير فى أهم مبحثين: مبحث التناقص ومبحث العكس بحيث اختلف السهروردى فيهما تمام الاختلاف مع الأرسطاليسين بحيث يرى السهروردى فى آخر الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الإطلاق، ولكن ينبغى ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية.

❖ **أما عن القياس وأشكاله:**(١) فلم يقبل السهروردى الشكلين الثانى والثالث لأن القضية الوحيدة المنتجة عنده هى القضية الكلية الموجبة الضرورية وقد أسماها البتاتة فلم يعترف إلا بضرب واحد هو الضرب الأول من الشكل الأول قضيتان كليتان تنتجان قضية كلية موجبة(٢).

ولقد تعددت محاولات الفلاسفة المحدثين للتحلل من عدد الأشكال

---

(١) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" ص٣٦٧: ٣٧٢ وأنظر أيضاً د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص٢٤٨: ٢٥٣.

(٢) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" ص٣٣٢.

الأرسطاليسية وضروبها. ونرى هذه المحاولة عند لينتز وعند هاملتون[1] ولكن كان لمحاولة السهروردى فضل السبق ومهما يكن من نقد السهروردى لمنطق أرسطو ومن مخالفته للعلم الأول فى كثير من المسائل التى تتعلق بالفلسفة الألهية والطبيعية ومن ايثاره الذوق على العقل إلا أنه لم ينكر على المنطق والفلسفة مالهما من قيمة كبرى فى اعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم فهو يرى أنه لابد للطالب من أن يلم إلماماً تاماً بالفلسفة الأرسطية والمنطق والرياضيات والتصوف وأن يخلص نفسه من شوائب الهوى والشهوة بحيث يستطيع أن ينمى تدريجياً هذه الحاسة الباطنة التى تحقق وتصحح ما يأخذه العقل على أنه نظرى خالص والتى تعرف عند الصوفية باسم الذوق: فإن العقل الذى يعمل وحده دون أن يكون له عون أو مؤيد من الذوق لا يصح أن يوثق فيه ثقة مطلقة، ومن هنا كان السهروردى حريصاً على أن يؤيد العقل بالذوق وعلى أن يجمع فى حكمته الإشراقية بين الحكمة البحثية(الفلسفة) والحكمة الذوقية (التصوف). ولذلك حينما نعى السهروردى على منطق أرسطو أو حين نقد بعض مذاهبه ومذاهب أتباعه من المشائين، لم يكن يعنى هدم الفلسفة وانكار قيمة العقل وإنما يعنى أن يجدد الفلسفة والعقل وأن يقيم صرح الفكر الإنسانى على دعائم روحية قوامها تصفية النفس وتنقية القلب وتذوق الحقائق العليا تذوقاً باطنياً إذا أضيف إلى تعقلها كان ذلك سبيل العارف إلى معرفة الحق اليقينى وتحقيق السعادة والظفر بالطمأنينة العظمى التى تمحى من النفس أى قلق أو شك[2].

لذلك يعتبر الحكمة البحثية ضرورية للوصول إلى أعلى المراتب الإنسانية ويشير بها إلى الفلسفة المشائية وقد أوجب على السالك بطريقته أن يقرأ "التلويحات" وهو كتاب على طريقة المشائين قبل حكمة الإشراق فيجمع بذلك بين البحث والتأله[3].

---

(١) نفس المرجع: ص٣٣١، ٣٣٢.

(٢) د. محمد مصطفى حلمى: "حكيم الإشراق وحياته الروحية" ص٨٥.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى: "مدخل إلى التصوف الإسلامى" ص٢٤٠.

أما عن المحاولة التى قدمها ابن سبعين فى نقد المنطق الأرسطى فالمعروف أن ابن سبعين له نظريته فى التصوف الفلسفى تعرف بالوحدة المطلقة يذهب فيها إلى أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد[١] وعلى الرغم من بساطة الفكرة الأساسية لهذه النظرية إلا أنها كانت ضربة شديدة للمنطق الأرسطى التقليدى الذى كان ابن سبعين يحاول هدمه ليقيم على أنقاضه منطقاً اشراقياً جديداً لا يقوم على أساس التجربة والإستقراء بل يقوم على أساس الفطرة والمشاهدة[٢] ليحل محل المنطق الأرسطى الذى يقوم على العقل وعلى تصور الكثرة ويبين لنا أن منطقة الجديد وهو مايمكن أن يسمى "بمنطق المحقق" ليس من جنس ما يكتسب بالنظر العقلى وإنما هو من قبيل النفحات الألهية التى يبصر بها الإنسان ما لم يبصر فهو إذن منطقى ذوقى[٣].

ولقد أصبح "منطق المحقق" أحد المميزات الهامة لفلسفة ابن سبعين عن غيره من أنواع التصوف حتى أن الشيخ أحمد زروق ميز تصوف ابن سبعين عن غيره من أنواع التصوف بأنه تصوف قائم على أساس المنطق[٤].

ويعرض ابن سبعين فى كتابه "بد العارف" يعرض لمبا حث المنطق الأرسطى ثم يعقب بنقده العنيف لهذه الآراء وينتهى إلى اثبات بطلانها بالقياس إلى مذهبه هو فى الوحدة المطلقة[٥].

ويبين أستاذنا الدكتور أبوالوفا التفتازانى أصالة ابن سبعين الفلسفية فى نقده لمنطق أرسطو وارسائه لمنطق جديد خاص به وذلك من خلال عرض مفصل لبعض

---

(١) نفس المرجع: ص٢٥٥.

(٢) نفس المرجع: ص ٢٥٨.

(٣) نفس المرجع: ص٢٥٧،٢٥٨، أنظر أيضا د. أبو الوفا التفتازانى: "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" طبعة بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٧٣م ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٤) نفس المرجع: ص٢٩٦.

(٥) د. أبو الوفا التفتازانى: "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ص٢٩٥.

مباحث ابن سبعين المنطقية، وهى مباحث الحد والألفاظ الكلية، والمقولات، والعلم[١].

❖ **أما عن مبحث الحد** عند ابن سبعين فيورد فيه تعريفات عديدة للحد على طريقة المناطقة والمتكلمين وفى النهاية يبين فسادها بالقياس إلى مذهبه فى التحقيق. ويتضح لنا أن ابن سبعين يختلف مع المناطقة التقليديين فى الأساس الذى يقوم عليه المنطق فهم يعتمدون على التجربة الحسية واستقراء الجزئيات حين يؤلفون حدودهم ويقيمون براهينهم بينما ابن سبعين يرى أن صور الحدود والبراهين موجودة فى النفس بالفطرة ثابتة فيها ولا تتغير، وعلى ذلك فلا حاجة للمحقق فى منطقة إلى الحدود لأنها تكون عندئذ بمثابة تحصيل حاصل.

ويطبق ابن سبعين مذهبه فى الوجود على الحد المنطقى ويخرج برأى فيه طرافة فيرى أن الحد كما يراه المناطقة وهم فى نظر المحقق، لأن الحد يتضمن التفرقة بين حاد ومحدود والمحقق يؤمن بوجود مطلق واحد فلا مجال عنده للتفرقة بوجه من الوجوه، ولذلك فإن المحقق يرى أن الحد هو الوجود ولا عبره عنده بالتسميات والألفاظ[٢]. اما عن الألفاظ الستة: وهى بحسب ما يذكر - ابن سبعين- الجنس والنوع والخاصة والعرض والفصل والشخص. فنجد ابن سبعين يذكر آراء المناطقة فى كل لفظ منها ويسوق لنا تعريفات كثيرة لهم ليصل فى النهاية إلى أن هذه الألفاظ تشعر بالكثرة الوجودية فهى محض وهم. ولهذا فهو يرفضها بحكم مذهب التحقيق ويرى أن المتحقق بالوحدة لا يفترض كثرة ولا يمكنه ذلك أبداً[٣].

❖ **أما عن مبحث المقولات**[٤]: فلم يعدل ابن سبعين فى عدد المقولات كما فعل بعض مفكرى الإسلام كالسهروردى المقتول الذى جعلها خمساً أو كفيره ممن جعلها أربعاً وإنما جعلها كأرسطو ومن تابعه من المناطقة التقليديين عشر

(١) نفس المرجع: ص٢٩٤، ٣٤١. الفصل الثالث من القسم الثانى.

(٢) نفس المرجع: ص ٢٩٨: ٣٠٣.

(٣) نفس المرجع: ص٣٠٤: ٣١٤.

(٤) د. أبو الوفا التفتازانى : "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ص٣١٤: ٣٣٦.

مقولات[1]، وليس فيما يذكره بهذا الصدد أى جديد وإنما الجديد عنده هو فيما يذكر عن رأى المحقق فيها. فيقرر - ذلك بحكم ايمانه بالوحدة المطلقة - أن الموجودات تحت المقولات، كالأنواع تحت الجنس العالى ، ومعنى ذلك أن ابن سبعين يحمل المقولات التسع على الجوهر الذى هو الموجود "فلا موضوع إلا واحد وهو الجوهر الموطأ لجميع المقولات "التسع" المتقدم عليها بالطبع وهو الجنس العالى" وهذا الجوهر عنده هو الذى لا يعلوه جنس وهو الوجود المطلق الواحد وهو الله[2].

والملاحظ ان ابن سبعين يختلف فى رأيه فى المقولات عن ابن رشد وأرسطو وذلك أن ابن رشد قد قرر - كما قرر أرسطو من قبله . أن المقولات العشر لا يدل عليها اسم الموجود ولا له تواطؤ أو اشتراك، لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت المقولات العشر جنساً واحداً أو تحت جنس واحد والحس يشهد بتغايرها وكثرتها[3].

ويرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى أن بحث ابن سبعين للمقولات لا يخلو من أصالة فهو يطبق فكرته فى الوحدة المطلقة فى مجالها ويخرج لنا بأراء لها طرافتها وعلى ذلك فما يذكره المستشرق الأسبانى هرناندس من أن نظرية المقولات عند ابن سبعين لا تقدم شيئاً جديداً غير ما هو تقليدى وانها مأخوذة من موسوعة اخوان الصفا فيه اقلال من شأن ابن سبعين كمفكر له أصالته[4].

وهكذا يطبق ابن سبعين مذهبه فى الوحدة فى مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التى تشعر بالكثرة فى الوجود وهم على التحقيق أو يتناول بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه.

---

(١) نفس المرجع: ص ٣١٥.
(٢) نفس المرجع: ص٣٢٥.
(٣) نفس المرجع: ص٣٢٥.
(٤) نفس المرجع : ص٣٣٥، ٣٣٦.

الفصل الثاني

نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو

(أ) تمهيد

قام ابن تيمية بمحاولة نقدية جادة لمنطق أرسطو لم يكتف فيها برفض هذا المنطق أو هدمه من أساسه بل قدم البديل الإسلامى له، لكن هذه المحاولة من ابن تيمية لم تكن هى الوحيدة من نوعها فى تاريخ الفكر الإسلامى حيث سبقتها محاولات عديدة -- أشرنا إليها فى الفصل الأول[1] - من جانب المتكلمين وبعض صوفية الإسلام خاصة السهروردى وابن سبعين، إلا أن محاولة ابن تيمية النقدية للمنطق تستمد قيمتها وقوتها من استنادها على أصالة التراث الإسلامى المعتمد على الكتاب والسنة، حتى أننا نجد المستشرق الفرنسى رينان - الذى أنكر على فلاسفة الإسلام أى ابداع فلسفى - يعترف بعبقرية الطوائف الإسلامية الدينية وأصالتها قائلا: "إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية انما ينبغى أن تلتمس لدى الطوائف الإسلامية الدينية"[2].

والمعروف أن ما تستند إليه هذه الطوائف هو القرآن والسنة ولعل ابن تيمية خير من يمثل تلك العبقرية التى أشار إليها رينان "فقد كان من مفكري الإسلام الذين صدروا فى فلسفتهم عن القرآن والسنة، فعبروا تعبيراً حقيقياً عن بنية المجتمع الإسلامى الذى عاشوا فيه وتمثلوه.

ويشرح ابن تيمية نهجه الذى سيسير عليه فى النقد فيقول: "أعلم أنهم بنوا المنطق على الكلام فى الحد ونوعه، والقياس البرهانى ونوعه، قالوا: بأن العلم إما

---

(١) أنظر ص وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) د. على سامى النشار: "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" - القاهرة - الطبعة السابعة ١٩٧٨م جـ ١ ص٥٢.



تصور وإما تصديق ، فالطريق الذى ينال به التصور هو الحد، والطريق الذى ينال به التصديق هو القياس، ويرد ابن تيمية عليهم قائلا: إن هذا الكلام فى أربع مقامات، مقامين سالبين ومقامين موجبين فالأولان أحدهما فى قولهم أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد والثانى أن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس، والآخران فى أن الحد يفيد العلم - بالتصورات وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات"[(١)].

فالمقامان السالبان ينفيان الطرق التى يسلكها غير المناطقة فى التوصل إلى التصور والتصديق، والمقامان الموجبان يثبتان أن طريقى المناطقة هما وحدهما يؤديان إلى التصور والتصديق، ويرى ابن تيمية أن "كل هذه الدعاوى كذب فى النفى والإثبات فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى أدعوا فيه"[(٢)].

ثم يبدأ ابن تيمية فى نقد كل مقام من هذه المقامات إلا أنه لا يلتزم ترتيباً معيناً فى نقده لها، فمثلا فى نقده للمقام السالب للحد لا يورد شيئا من أرائه الخاصة عن الحد الإسلامى، بل يجعل هذه المقام نقداً صرفاً للحد الأرسطى بينما نراه فى المقام الموجب يورد أرائه هو عن الحد إلى جانب نقده للحد الأرسطى، لكنه فى المقام السالب للقياس - يورد أغلب أرائه عن صور الإستدلال القرآنى ويفرد معظم المقام الموجب فى نقد القياس وغيره من صور الإستدلال الأرسطى. ويلاحظ أيضا على ابن تيمية أنه ينقد المقام السالب للحد بحجج لا يرددها فى نقد المقام الموجب لكنه ينقد المقام السالب للقياس بما نقد به المقام الموجب من حجج تقريباً.

ويمكن تقسيم نقد ابن تيمية إلى جانبين، جانب هدمى وجانب انشائى فنورد فى الجانب الأول نقد ابن تيمية للمقام السالب والموجب لكل من الحد والقياس، ونورد فى الجانب الثانى أرائه فى الحد الإسلامى، وفى صور الإستدلال القرأنية. وعلى هذا سيكون هذا الفصل والفصول المقبلة عرضا لتلك المحاولة النقدية، فأفرد

---

(١) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٢، ٢٠٣، ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٥٩.
(٢) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٨٨.



ثلاثة مباحث لنقد كل من الحد والقضية والقياس وذلك فى الجانبين الهدمى والإنشائى لكل مبحث منهم.

وفيما يلى نوضح ذلك:-

(ب) نقد الحد:-

أولاً : الجانب الهدمى :

ويتمثل الجانب الهدمى من نقد ابن تيمية للحد الأرسطى فى رده لما يقوم عليه **المقام السالب من** قول المناطقة أن التصورات لا تنال إلا بالحد "وفى رده لما يقوم عليه عليه **المقام الإيجابى** من قولهم : أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وقد اعتمد ابن تيمية فى رده لهذين المقامين على مجموعة من الحجج والأدلة التى وردت فى كتبه المنطقية وغيرها **وسوف نعرض لها فيما يلى** :-

١- نقد المقام السالب:-

ويتمثل هذا النقد فى رد قولهم أن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد، وقد نقد ابن تيمية هذا القول من أحد عشر وجهاً، استمدها - فيما يبدو - من حجج الشكاك اليونانيين ضد المنطق الأرسطى، فأقام نقده - كما أقامه الشكاك من قبل - على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شىء وهى مسائل وضعها السفسطائيون وتعارفوا عليها ثم صاغها الشكاك فى مذهب منهجى.

وفيما يلى نوجز هذه الحجج :-

الحجة الأولى :ينقد فيها ابن تيمية المقام السالب فيقول أنه مقام غير بديهى، وغير البديهى يستلزم اقامة الدليل عليه لكى يكون صادقاً ولكن ليس للمناطقة - فيما يقول ابن تيمية - دليل على هذا الصدق فكيف يتخذ المناطقة من قضية سالبة غير مبرهن عليها اساساً لميزان العلم "ولم يزعمون أنه ألة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكرة"[١].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٥٩، ٦٠، ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" - المطبعة الأميرية ببولاق - مصر الطبعة الأولى سنة ١٣٢١هـ جـ ٢ ص ١٨.

والملاحظ على هذه الحجة أنه لو صح ما ذهب إليه ابن تيمية فيها لكان هذا نقداً للمنطق من أساسه، لأن المناطقة يكونون - والحالة هذه - قد أقاموه على اساس غير سليم، لكن المناطقة فى هذا المقام لم يكونوا بازاء سوق قضية نظرية حتى يطالبهم ابن تيمية بالدليل وانما هم بصدد مصطلح يقوم عليه البناء الفكرى لمنهجهم، ومن المعلوم أن العبارات الاصطلاحية من قبيل المسلمات - التى لا يطلب عليها دليل - التى هى مبادىء خاصة لكل علم والتى بدونها لا يتم بناؤه وقد سماها أرسطو باسم "الأصول الموضوعة" "والمصادرات" واعتبرها بمثابة قضايا أولية غير قابلة للبرهنة، نسلم بها فى العلم بدون برهان[1].

الحجة الثانية: ويذهب فيها ابن تيمية إلى أنه إذا كان المناطقة يرون أن الحد لا يراد به نفس المحدود بل يُراد به القول الدال على ماهية المحدود، فيُقال لهم: إذا كانت الحد قول الحاد، فالحاد إما أن يكون عرف المحدود بحد أو بغير حد، فإذا كان قد عرفه بحد فهذا مستلزم للدور أو التسلسل لأنه لابد له من معرفة الحد الثانى بحد ثالث والثالث برابع ... وهكذا نظل ندور فى حلقة مفرغة، وهذا كما يقول ابن تيمية: "مستلزم للدور القبلى أو التسلسل فى الأسباب والعلل وهما ممتنعان باتفاق العقلاء"[2] أما إذا كان الحاد قد عرف المحدود بدون حد ، كانت القضية "التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد" قضية باطلة[3].

وهنا نلاحظ أن ما قرره ابن تيمية - من أن المنطقيين يرون أن الحد لا يُراد به نفس المحدود - صحيح، لأنه لو كان الحد نفس المحدود لكان المُعرِف معلوماً قبل المَعرفَ والشىء لا يعلم قبل نفسه، ومن ثم كان لابد أن يكون المحدود متصوراً قبل الحد حتى يكون ذلك الحد كاشفاً له عند المستفهم ومساو له (أى للمحدود) من حيث العموم

(١) د. عبدالرحمن بدوى: "منطق أرسطو" وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م. جـ٢ ص٣٦٠: ٢٦٤، د. عبد الرحمن بدوى "أرسطو" وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م ص٧٧، ٧٨.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٠.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٠، ٦١ ابن تيمية: "نقد المنطق" مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٠هـ ١٩٥١م ص. ١٨٤ . السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٣.

والخصوص "فلا يكون أعم لقصوره عن افادة التعريف ولا أخص لكونه اخفى"[1].

أما عن تساؤل ابن تيمية عن كيفية تصور الحاد لماهية المحدود حتى يكون حده صحيحا - وان كان قد تصورها بحد فسوف يؤدى ذلك إلى الدور وإن لم يكن قد تصورها بحد فقد ثبت أن التصورات ليست مقصورة على المحدود وهو مايريد ابن تيمية اثباته - فالمناطقة يخرجون من هذا المأزق بتقريرهم أن التصورات ليست كلها نظرية تُطلب بالتعريف، بل منها ما هو بديهى ومنها ما هو نظرى، والبديهى أساس النظرى إذ عنده ينقطع التسلسل الذى تخيله ابن تيمية[2] وأرسطو نفسه يسلم بوجود تصورات بديهية أو مايسميه بالمبادىء الأول التى تعد أساس العلم النظرى ويرى "أنه لا يمكن أن يعلم بالبرهان من لم يكن عالماً بالمبادىء الأول التى هى غير ذات أوساط"[3] وهذه "الأوائل لا يمكن المبرهن أن يبرهن على أنها موجودة"[4]. وذلك لأننا "نعلم الأوائل بالاستقراء وذلك أن الحس انما يحصل فيها الكلى بالاستقراء"[5].

الحجج الثالثة والرابعة والخامسة

وفيها يردد ابن تيمية فكرة واحدة تقريباً فى نقد الحد الأرسطى، وهى استغناء التصورات عن الحدود المنطقية فيذكر فى **الحجة الثالثة**: ان جميع الأمم من اهل العلم والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ويتصورون مفردات علمهم دون أن يتكلموا بهذه الحدود، فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود[6].

وهنا لابد أن نثبت لابن تيمية فضل السبق على جون استيوارت مل (المتوفى سنة ١٨٧٣م) فى ترديد هذه الحجة. يقول مل "من المسلم به أن العلم قد يتقدم

---

(١) شرح القطب على الرسالة الشمسية المسمى بتحرير القواعد المنطقية المطبعة الوهبية ١٢٩٣هـ ص٤١.

(٢) نفس المرجع : ص. ٧ ، ٨ .

(٣) د. عبدالرحمن بدوى "منطق أرسطو" جـ ٢ ص. ٤٨٢ .

(٤) نفس المرجع : ص. ٣٥٨.

(٥) نفس المرجع : ص. ٤٨٤ .

(٦) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦١، ابن تيمية: "نقض المنطق" ص١٨٥، ١٨٦. السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٢، ٢٠٤.

بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين، أو صدقت أحكام الكثيرين فى كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها ... وما من شك أن فى الدنيا صفوة من الناس أوتى من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق، وبنفس الطريقة التى كان ينتظر ان ينجز بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوانين والتزم مراعاتها فى أعماله"[1].

لكنا نجد مل - على العكس من ابن تيمية - يصرح بأن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشىء الذى يقومون بعمله، أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية، وفى تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها وأكثرها غموضا كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم فى أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون فى التفكير سبقت تقدم العلم أو صارت معه جنبا إلى جنب وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد فى حالة اضمحلال ونقص، وإذا كانت العلم التى يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين، فإن مرد هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد، أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة، ويقول مل أيضا انه: "لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيدا لا محالة، ولو وجدت القواعد التى تطابق كل عقل وتتلائم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحا لكان الذى يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها"[2].

لكن إذا إذا كان فى مقدرة البعض التوصل إلى معرفة الأشياء بدون حاجة إلى قانون منطقى - كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية ومل - إلا أننا لا نستطيع أن نعد ذلك حكما عاما يصبدق على الجميع لذلك إحتاج الأمر - كما يقول البغدادى - إلى قانون صناعى به يستفيد "فاقد الحكمة الغريزية من واجدها"[3].

وفى الحجة الرابعة يتهم ابن تيمية الحدود المنطقية بأنها لا تسلم من

---

(١) MILL, J. S. : System of Lojic, LONDON 1925, P. 6 .

(٢) IBID, P. 6.

(٣) البغدادى: "المعتبر" بحيدر أباد الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧هـ جـ ١ ص٧.

الإعتراضات فى جميع فروع المعرفة الإنسانية تقريباً، حيث أنه لا يعلم حد مستقيم على أصلهم، بل أن حد الإنسان المشهور وهو الحيوان الناطق - عليه اعتراضات مشهورة. والنحاة العرب لما دخل متأخروهم فى الحدود - ذكروا للإسم أكثر من عشرين حداً وكلها معترض عليها، وكذلك عامة الحدود المذكورة فى كتب الفلسفة والطب والنحو والأصول والكلام. وعلى ذلك لو كان تصور الأشياء ومعرفتها موقوفاً على الحدود لما وصلنا إلى تصور صحيح على الإطلاق، ولما كان التصديق موقوفاً على التصور والإثنان يكونان العلم فلن نصل إلى علم من هذه العلوم. لذلك يتهم ابن تيمية المنطق الأرسطى بأنه يؤدى إلى السفسطة[1] .

وفى الحجة الخامسة:

يتخذ ابن تيمية من اعتراف المناطقة بتعذر الحدود الحقيقية حجة ضدهم، والحد الأرسطى الحقيقى المصور للماهية يتكون من الذاتيات المشتركة والمميزة - وهو ما تعارف عليه المناطقو بالجنس والفصل - والتوصل للحدود بهذا الطريق إما متعذر أو متعسر باعتراف المناطقة، فلن نصل إذا إلى تصور حقيقة من الحقائق "فعلم استغناء التصورات عن الحد"[2] .

وقد عبر الرواقيون قديماً - عما يذهب إليه ابن تيمية فى هذه الحجة - حين اعترضوا عن الحد التام لصعوبته وعمدوا إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشىء ومن ثم أصبح تعريف الأشياء عندهم بذكرٍ الأمور التى تخصها واحصاء الفروق التى تميزها من غيرها فيرى كروسبوس مثلا أن التعريف عندهم لغوياً بعد أن كان قبلهم ميتافيزيقياً[3] كما أعرض السهروردى أيضا عن الحد التام لأن الإتيان به كما التزم المشاؤون من تأليفه من الجنس والفصل

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٢، ٦٣. السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٢.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٦٣، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٢.

(٣) د. عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٧١م ص١٣١. فالمنطق عند الرواقيين لا يبحث فى تصورات ولا كليات، ونظرية التعريف التى وضعها كروسبوس لا تبحث فى جنس ولا نوع ولا ماهية كما هو الشأن فى المنطق الأرسطى ذلك لأن الاتيان بالحد كما التزم المشاؤون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن، أنظر د. عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" ص١٣٠.

القريبين غير ممكن للإنسان "لجواز الإخلال بذاتى لم يُعرف وصعوبه تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة"[1].

وهنا نلاحظ أن ما احتج به ابن تيمية - فيِ هذه الحِجج - غير وارد على الحدود الحقيقية التى تُفيد تصور الماهيات تصوراً حقيقيا، فالمناطقة يرون أن الحدود الحقيقية هى طريق التصور الصحيح، وليس معنى ذلك أنه لا توجد لديهم طرق أخرى لتصور الأشياء فهم يعترفون بوجود أنواع أخرى من التعاريف لكن ليس لها فى نظرهم ما للتعريف الحقيقى القيمة العلمية[2].

ومن ثم فإن قول ابن تيمية "فعلم استغناء التصورات عن الحد" غير صحيح لأنه كلام عام ينبغى أن يخصص بالتصور الحقيقى لا مطلق التصور، فإن افادة الحد الحقيقيِ للتصور التام لا يمنع من تصور الأشياء بغير حد حقيقى، ولكن ليس تصوراً حقيقيا، والمناطقة أنفسهم يقررون أن من الأشياء مالا تتصور بذاتياتها بل بأعراضها، وإذا تقرر ذلك فإن ما احتج به ابن تيمية من تصور كثير من الحقائق دون توقف على الحد غير وارد على التصورات الحقيقية. كذلك فإن ما يذكره ابن تيمية - فى الحجة الرابعة - من اختلاف النحاة والأصوليين فى حد كل من الإسم والقياس ليس دليل على بطلان توقف التصورات الحقيقية على الحدود الحقيقية وذلك لأن تعريف العلوم المختلفة ومسائلها ليس من قبيل التعريف الحقيقى (الذى يقال عنه أنه لابد أن يكون للشىء تعريف حقيقى واحد لأن الماهية واحدة) بل تُحد العلوم ومسائلها بالرسوم، ومن هنا يقع الإختلاف والتعدد فى التعريف لأن التعريف بالرسم يختلف من فرد لآخر[3].

---

(١) السهروردى: "حكمة الإشراق" طبع حجر طهران سنة ١٣١٦هـ ص

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: "منطق أرسطو" جـ٢ ص٤٩٤، ٤٩٥. يقول أرسطو: (الحد هو القول الدال على ماهية الشىء وقد يوصف أيضاً بأنه قول مكان اسم أو قول مكان قول ...).

(٣) تحرير القواعد المنطقية فى شرح الرسالة الشمسية ص. ٥ يقول شارح الرسالة الشمسية : "لابد من تصور العلم برسمه ليكون الشارع فيه على بصيرة فى طلبه ، فإنه إذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله اجمالاً حتى أن كل مسألة ترد عليه علم أنها من ذلك العلم كما أن من أراد سلوك طريق لم يشاهده ، لكن عرف أماراته فهو على بصيرة فى سلوكه .

الحجة السادسة:

وهى ذات فروع ثلاثة:-

(أ) إن الحدود الحقيقية عند المناطقة إنما تكون للحقائق المركبة وهى الأنواع التى لها جنس وفصل. اما الحقائق البسيطة التى لا تركيب فيها والتى لا تندرج مع غيرها تحت جنس مثل العقل فليس لها حد ومع ذلك فقد عرفوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم "فعلم استغناء التصورات عن الحد".

(ب) وإذا أمكن معرفة التصورات التى لا تركيب فيها بدون الحد كانت معرفته الأنواع اولى لأنها أقرب إلى الحس وأشخاصها مشهورة، والحس عند ابن تيمية هو اليقين.

(جـ) ثم أنه ليس من الضرورى فى منطق أرسطو أن يتوقف تصديق على التصور التام الذى يحد بالحد الحقيقى، بل يكفى فيه أدنى تصور ولو بالخاصة، وتصور العقل من هذا الباب "وهذا اعتراف منه بأن جنس التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى"[1].

ونلاحظ أن ما قاله ابن تيمية - فى الجزء الأول من هذه الحجة من اعتراف المناطقة بأن الحدود الحقيقية لا تكون إلا للحقائق المركبة - صحيح، فالمناطقة يقرون هذا، كما أنهم يعترفون بأن الحقائق البسيطة لا يكون تعريفها من قبيل التعريف الحقيقى بل من قبيل التعريف الإسمى الذى يكفى فيه الخواص، وقد يجوزون التعريف بالمثال، إذا لك يكن هناك سبيل سواه، فقد نقل عن أرسطو أنه قال فى تعريف المادة: (هى بالنسبة للجوهر ما يكون البرنز بالنسبة للمثال)[2] لكن قول ابن تيمية بعد ذلك فعلم استغناء التصورات عن الحد فيه مغالطة واضحة، لأنه إذا كان قد قرر رأى المناطقة فى الحدود الحقيقية كمقدمة لحجته، وان هذه الحدود لا تكون إلا للحقائق المركبة وأن ما خلف ذلك يعرف بغير طريق

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٣، ٦٤، السيوطى: "صون المنطق والكلام"ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) د. زكى نجيب محمود: "المنطق الوضعى" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٥٦م جـ١ ص٧٨.

الحدود الحقيقية فكان ينبغى ان تكون النتيجة بناء على هاتين المقدمتين أن يقول: فعلم استغناء بعض التصورات - لا كلها - عن الحد.

هذا ومن ناحية أخرى فإن ابن تيمية قد وقع فى تناقض واضح بين ما نقله عن المناطقة فى الجزء الأخير من هذه الحجة وما نقله عنهم فى الحجة الأولى من هذا المقام، فقد ذكر هناك عن المناطقة أنهم يقولون أن التصورات غير البديهية لا تُنال إلا بالحد، وهذا تعميم منه غير سليم، ثم نجده هنا ينقل عنهم أنهم يقولون أن أى تصور كاف فى أن يكون أساساً للتصديق ، فكيف يدعى هناك أن ما ذكره كان قول المناطقة، ثم كيف يتفق ذلك القول مع ما يذكره هنا ؟

الحجة السابعة:

يقول فيها ابن تيمية باسبقية تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه، بمعنى اننا لا نعرف المعنى من اللفظ، ولا نستدل على وجود المسمى من اللفظ الذى يسميه، بل العكس فنحن نعرف المسميات أولاً ثم نُشير إليها بأسماء أو ألفاظ. يقول ابن تيمية: "والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء والسماء والأرض والأب والأم لم يعرف دلالة اللفظ عليه"[1].

فإذا كان السامع قد تصور المعنى قبل سماعه لم تعد هناك حاجة إلى القول بأنه تصوره باستماعه اللفظ لأن فى ذلك دوراً قبلياً[2].

ويصل ابن تيمية هنا إلى أوج المذهب النفسى الذى يقرر أن التصور كتصور لا قيمة له، وإنما وراءه عملية حكم كاملة[3] وسيوضح ابن تيمية هذا - كما سوف نرى فيما بعد - توضيحاً تاماً[4].

وهو بهذا أيضاً يهدم فلسفة المثل عند أفلاطون الذى تصور وجود المثل الكلية

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٦٥، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٦٥، ٦٦، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٥.

(٣) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص١٥١.

(٤) أنظر ص من هذا الكتاب.

فى مقابل الألفاظ الكلية ، فلما لم يجد لها مقابلاً فى هذا العالم الخارجى تصور أفلاطون وجودها فى عالم آخر سماه عالم المثل، كما يهدم كل فلسفة تقيم وجود الموجودات على أساس استخدامنا للألفاظ التى لابد من وجود مسميات تقابلها فى نظرهم فى العالم الخارجى أو غيره.

وما أشبه قول ابن تيمية هذا بما ذهب إليه بعض فلاسفة التحليل أمثال برتارند راسل وفتجنشتين[1] من القول بأن استخدام الإسم لا يستلزم بالضرورة القول بوجود مايسميه وإلا كنا بمثابة من يعكس الوضع المعتاد فيضع العربة أمام الحصان، ولذا فأغلب المشكلات الفلسفية - فى نظرهم - بصفة عامة ، وما يتعلق منها بمعنى الوجود بوجه خاص، إنما تنشأ عن استدلال الوجود من اللفظ وليس العكس، ولو عرفنا اللغة على حقيقتها لترتب على هذا زوال أغلب مشكلات الفلسفة بصفة عامة والميتافيزيقا بوجه خاص، وهذا هو المعنى الذى عبر عنه الفيلسوف التحليلى المعاصر لدفج فيتجنشتين فى القول بان أغلب مشكلات الفلسفة انما تنشأ عن سوء استخدام منطق اللغة[2] .

لكن من الملاحظ أن الدور أو التسلسل الذى تخيله ابن تيمية فى هذه الحجة ليس واردا لأن التصور الذى يتقدم دلالة اللفظ دلالة بحسب الحقيقة والذات هو تصور بجسب الإسم لا بحسب الذات، أما التصور بحسب الذات فهو بعد العلم بوجود الشىء والتصديق به. فليس لقائل أن يقول إذا كان الحد لا يفيد التصور إلا بعد العلم بالوجود والتصديق به، والتصديق به لا يمكن إلا بعد التصور، فالحد لا يفيد التصور إلا بعد التصور وهو دور، وذلك لأن التصور الذى يفتقر إليه التصديق هو تصور معنى الاسم والمراد به فإن من لا يفهم المراد بلفظ الحد لا يمكنه الحكم بوجوده أو عدمه.

(١) د. عزمى اسلام: "لدفج فيتجنشتين" نوابغ الفكر الغربى- دار المعارف بمصر ص١٣٧، ١٣٨، لدفج فيتجنشتين: "رسالة منطقية فلسفية" ترجمة الدكتور عزمى اسلام مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٨م ص٥٩.

(٢) د. عزمى اسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الارسطى" مقال نشر فى مجلة الكاتب عدد ٩٧ أبريل سنة ١٩٦٩م ص١٢١، ١٢٢.

أما التصور بحسب الذات فلا يشترط تقدمه على التصديق بل هو بعده ...[1] وعلى هذا فمطلق التصور لا يتوقف على الحدود الحقيقية، فالمحال المترتب على الدور أو التسلسل الذى يذكره ابن تيمية هنا كان من الممكن أن يكون صحيحاً لو كان المناطقة يدعون أن الحد الحقيقى يصور شيئاً مجهولاً لنا من كل وجه، وهم لا يدعون ذلك بل يذهبون إلى أن "كل تعريف وتعرف فيستدعى معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشىء بالحد إلا من عرف أجزاء الحد من الجنس والفصل قبله، إما بنفسه لوضوحه وإما بتحديد آخر إلى أن يرتقى إلى أوائل عرفت بنفسها..."[2].

الحجة الثامنة:

وهذه الحجة تكاد تكون ترديداً لما قبلها ... فيذهب ابن تيمية فيها إلى أن الحد إذا كان قول الحاد، فإن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ، فالمتكلم يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، كما ان السامع يمكنه تصور تلك المعانى دون أن يخاطبه المتكلم[3].

وهنا نلاحظ أن النتيجة التى وصل إليها ابن تيمية هنا وهى استغناء التصورات عن الحد قد رتبها على قوله: "فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ" وهذه مغالطة لأن التصور المنطقى بخلاف ذلك، فالمعروف أن الحد يقع جوابا فى السؤال عن الماهية، والطالب للحقيقة انما يطلبها ببيان الالفاظ الدالة عليها[4].

---

(١) الساوى: "البصائر النصيرية" المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر - الطبعة الأولى ١٣١٦هـ، ١٨٩٨م ص٤١، ٤٢. إن "ما" الطالبة للحقيقة إنما يُسأل بها بعد العلم بوجود الماهية التى تُطلب حقيقتها، فإن ما لا وجود له لا حقيقة له فى ذاته. بل الحقيقة هى حقيقة أمر موجود. وإن مطلب "هل" المطلق متقدم لذلك على مطلب "ما" الطالبة لحقيقة الذات ... ومطلب "هل" المطلق يشمل السؤال عن الوجود لأن "هل" البسيطة يطلب بها أن الشىء موجود أو ليس بموجود أنظر الساوى: "البصائر النصيرية" ص١٧٤ تعليق الشيخ محمد عبده، انظر أيضاً الغزالى: "معيار العلم" ص١٩٦.

(٢) الغزالى : "معيار العلم" ص١٩٦، ١٩٧.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٦ م السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٥.

(٤) الفارابى: "احصاء العلوم" ص١٧ يقول الفارابى فى حديث عن موضوع المنطق كما يراه المناطقة: "وأما موضوعات المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ، الألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات وذلك لأن الرأى انما نصححه عند أنفسنا بأن نتفكر ونروى ونقيم فى أنفسنا أموراً ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأى، ونصححه عند غيرنا بأن=

الحجة التاسعة:

وفيها يقف ابن تيمية بين الفلاسفة الحسيين - قديماً وحديثاً - الذين يخلعون على الوجود معنى مادياً ولا يقرون إلا بالحواس كطريق للمعرفة[1] فهو يذهب إلى أن جميع الموجودات يتصورها الإنسان بمشاعره الظاهرة والباطنة فقط بمعنى أن الموجودات يعرفها الإنسان أولاً، فينشأ عن ادراكه اياها تصورات تقوم فى ذهنه، يشير إليها بعد ذلك بألفاظ ومن ثم فمن الممكن تصور المعنى دون وجود اللفظ، وهذا تأكيد للمعنى السابق من قوله بأن قيام وكذا وجود الأشياء لا يلزم عن الألفاظ والحدود. فجميع الموجودات نتصورها إما بحواسنا الظاهرة كالطعم واللون والريح، أو بحواسنا الباطنة كالجوع والشبع والحب والبغض والحزن والفرح... وأمثال ذلك، وكلها غنية عن الحد. ولا يمكننا تصور شىء سواء معيناً أو عاماً بدون مشاعرنا الظاهرة والباطنة "وما غاب عنا نعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهدناه"[2].

وهذه الحجة استمدها ابن تيمية من الرازى، وهى من حجج الشكاك حيث يقول الرازى فى ضرورية التصورات : "القول فى التصورات وعندى أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين:-

الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له. وإن كان مشعوراً به استحال طلبه، لأن تحصيل الحاصل محال. فإن قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه قلت فالوجه المشعور به

= تخاطبه بأقاويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التى من شأنها أن تصحح ذلك الرأى".

وأنظر أيضاً الساوى : "البصائر النصيرية" ص٦.

(١) يوسف كرم: "العقل والوجود" دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٦م ص٥ "إن فريقاً هاماً من الفلاسفة يذهبون إلى أن الحواس الظاهرة والمخيلة هى وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها. هؤلاء يدعون بالحسيين أو التجريبيين متى دار الكلام على المعرفة، وبالماديين متى دار الكلام على الوجود وذلك لقولهم لاوجود لغير المادة ولا معرفة دون الإحساس، ويدعون أيضاً بالاسميين أو اللفظيين لقولهم ما المعانى إلا أصوات فى الهواء أى أسماء وألفاظ وحسب".

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٧، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٠٥.

غير ما هو غير مشعور به فالأول لا يمكن طلبه لحصوله والثانى لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور به مطلقاً.

والثانى: أن تعريف الماهية إما أن يكون بما يكون داخلاً فيها، أو بما يكون خارجاً عنها أو بما يتركب من الأخيرين. أما تعريفها بنفسها فمحال لأن المعرف معلوم قبل المعرف، فلو عرفنا الشىء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال. واما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال لأن تعريفها إما ان يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل لأنه نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشىء بنفسه وهو محال.

ثم يقول الرازى: إن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجده فى فطرة النفس كالألم واللذة أو من بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ماعداه فلا يتصور البتة.، والإستقراء يحققه"[1].

وكلام الرازى هذا واضح التناقض، ذلك لأنه قرر أولاً أن التصورات كلها ضرورية (ليست كسبية) ثم عاد بعد ذلك فقال: إن ما يركبه العقل - كتركيبه للحيوان والناطق لتصور ماهية الإنسان - داخل ضمن التصورات، وليس التصور المكتسب إلا هذا النوع، وقد عبر الطوسى - فى تعليقه على المحصل - عن هذا التناقض قائلا: "واعترف (يقصد الرازى) هاهنا بتصور المركب، الذى يركبه العقل، ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك، فقوله ههنا مناقض لمذهبه فى التصورات، ثم أن اكثر الأجناس العالية مما لايدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهه، ولا بالتركيب العقلى، فانها بسائط فى العقل، وقد يتصور بالرسوم وبتحليل ما يتصور عن أنواعها إليها"[2].

هذا عن الرازى اما عن ابن تيمية، فإن محاولته اثبات عدم احتياج التصورات إلى الحدود فى هذه الحجة، غير وارد على التصورات المنطقية، وذلك بسبب عدم

---

(١) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣هـ الطبعة الأولى ص٢: ٥.

(٢) نفس المرجع : ص.٥ - تعليق نصير الدين الطوسى.

تفرقته بين التصور بمعناه النفسى والتصور بمعناه المنطقى - كما يفعل أصحاب النزعة النفسية فى دراسة المنطق[١] - والأول يقوم على الإدراك الحسى المباشر للأشياء، سواء كانت هذه المدركات احساسات ظاهرة - كما قال ابن تيمية- أو باطنة، وهذا النوع يعزله المناطقة عن موضوع الحدود ويطلقون عليه اسم اللامعرفات[٢] أما التصور المنطقى فهو تصور ماهيات الأشياء ذوات الحقائق المركبة.

الحجة العاشرة:

ويقول فيها ابن تيمية أن المعترض على الحد يمكنه أن يبطله وهذا الإبطال يحدث عن طريقين: النقض والمعارضة، أما النقض فيكون إما فى الطرد أو فى العكس.

"**أما الطرد:** فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود فيكون الحد جامعاً مانعاً"[٣] لكن إذا بين المعترض وجود الحد ولا محدود لم يكن مطرداً ولامانعاً. بل يدخل فيه غيره كما لو قلنا فى حد الإنسان أنه الحيوان.

"**واما العكس:** فهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعاً"[٤] لكن إذا بين المعترض عدم وجود الحد مع بقاء بعض المحدود لم يكن الحد جامعاً كما لو قلنا فى حد الإنسان أنه العربى فلا يكون الحد منعكساً.

أما فى المعارضة للحد بحد آخر فهى ابطال السائل مادعاه الحاد واستدل عليه باثباته نقيض هذا المدعى أو ما يساوى نقيضه أو الأخص من نقيضه[٥].

"فإذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة وبالمعارضة أخرى ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود عُلم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد"[٦].

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: "المنطق الصورى والرياضى" وكالة المطبوعات بالكويت - الطبعة الرابعة - ١٩٧٧م ص٢٤: ٢٨.

(٢) نفس المرجع : ص٨١.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٧، ٦٨، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٥.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٦٩، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٠٥.

(٥) الكوثرى: "رسالة فى اداب البحث والمناظرة" ص٥٦: ٥٨.

(٦) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٧٠.

لكن المعروف أن من يطعن على الحد بالنقض والمعارضة هو ما يرى أنه مشتمل على دعوة الحاد، هذا بينما يرى المناطقة أن الحد ليس دعوى بل مهمته الكشف عن ماهية المحدود وتصويرها من غير حكم عليها . إن مبنى هذه المسألة على النظر إلى الحد ، فمن نظر إليه على أنه دعوى الحاد أى بان هذا اللفظ وهو الحد موضوع بازاء المحدود أو أن ذات المحدود محكوم عليها بالحد - فقد جوز نقضه ومعارضته. أما من نظر إلى أن قول الحاد هو اشارة إلى الماهية المتصورة من غير حكم عليها بنفى أو اثبات فلا تجوز معارضته[1] . وهذا مايقرره المناطقة فالحاد انما يذكر المحدود ليتوجه الذهن إلى ما هو معلوم بوجه ما، ثم يرتسم فيه صورة أخرى أتم من الأولى، لا ليحكم عليه الحد، إذ ليس هو بصدد - التصديق بثبوته له[2] .

ومما يوضح وجه نظر المناطقة فى أن الحد الحقيقى لا يُنقض ولا يُعارض باعتباره تصويراً للماهية، اجماعهم على أن الحدود الحقيقية لا تعدد فيها لأن ذاتياتها محصورة بخلاف الرسم، فإنه يجوز فيه التعدد، لتعدد اللوازم، وكذلك اللفظى فإن للمعنى الواحد مترادفات كثيرة، كما توصف الحركة بأنها النقلة أو الزوال أو الذهاب من جهة[3] .

الحجة الحادية عشر:

وفى هذه الحجة يرد ابن تيمية على قول المناطقة "أن من التصورات ما هو بديهى لا يحتاج إلى حد لتصوره. "فيقول بنسبية البداهة والنظر فى التصورات، فكون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية، فمن رأى الأمور الموجودة فى زمانه ومكانه فهى عنده من الحسيات ومن علمها بالتواتر كانت عنده من المتواترات، ومن علمها بخبر ظنه كانت عنده من الظنيات، ومن لم يسمعها فهى عنده من المجهولات، كذلك يتفاوت الناس فى العقليات فما يكون بديهى عند

---

(١) الزركشى: "البحر المحيط" جـ١ ص٣٥.

(٢) عبد الرشيد الكوثرى: "الرسالة الرشيدية فى اداب البحث والمناظرة" ص٩٠.

(٣) الزركشى: "البحر المحيط" جـ١ ص٣٥.

البعض قد ينفيه غيرهم أو يشكو فيه. وإذا كانت التصورات والتصديقات من الأمور النسبية والإضافية فالتصورات البديهية عند بعض الناس قد تكون غير بديهية عند غيرهم فلا يحتاج الأمر إذن إلى الحد[١].

هذا ومن الملاحظ أن الفكرة التى تدور حولها هذه الحجة هى نسبية البداهة والنظر فى التصورات، والمعروف أن بروتاجوراس السوفسطائى قال بنسبية كل شىء حين أراد أن ينقض أصول المعرفة: "فالانسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[٢].

ثم أخذ بها الشكاك بعد ذلك وطبقوها على الحد كما طبقوها على نواحى العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة بل كل شىء - كما يقول هرقليطس - فى تغير مستمر[٣].

وعموماً - وبصرف النظر عن صواب هذه الحجج أو خطأها - نستطيع أن نقول أنه لا جديد فى تلك الحجج التى وجهها ابن تيمية إلى الحد فى المقام السالب، والتى دارت حول نقض مازعم أن المنطقيين يقولون به وهو قصر طريق التصور على الحد، ذلك لأن ابن تيمية يكاد يصطنع حجج السوفسطائيين والشكاك، تلك الحجج التى نفذت إلى العالم الإسلامى وعرفت لدى مفكريه.

لكن قد يتصور البعض النسبية هنا على أنها النسبية التى عرفت لدى السوفسطائيين وابن تيمية حين قال بها سار فى نفس الإتجاه الشكى فلم يكن معبراً - كما ذهب إلى ذلك الدكتور النشار - عن الروح الإسلامية[٤].

والحقيقة أن موقف ابن تيمية هنا يختلف تماماً عن موقف السوفسطائيين والشكاك لأن الشكاك يقولون بنسبية الحقائق وأن الإدراك الشخصى هو الذى يملى على الحقيقة الثبوت أو عدمه، فكأنه لا ثبات للحقيقة فى الواقع ونفس الأمر.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٧١.

(٢) "محاورة ثياتيتوس لأفلاطون" ترجمة الدكتورة أميرة حلمى مطر ص١٢: ١٨.

(٣) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص١٥٢.

(٤) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص١٥٢.

"ويلخص ديوجانس اللايرسى اراء الشكاك فيقول: "أن الشكاك يبطلون كل برهان، وكل معيار وعلامة ويبطلون العلة والحكم والعلم ووجود الخير والشر فى ذاتيهما"[1].

أما ابن تيمية فيرى أن الحقائق ثابتة فى الواقع ونفس الأمر والنسبية انما تكون فى ادراكها بحيث يختلف الناس فى ادراكها حسب استعدادهم ومواهبهم.

لذلك استخدم ابن تيمية هذه الحجج فى براعة كوسيلة فقط لهدم المنطق الأرسطى كمنهج غريب على روح الإسلام، فكان هذا فارقا بينه وبين الشكاك الذين وقفوا من أرسطو ومن الرواقيين بل ومن العلم كله موقف الشك المطلق حيث كانت غايتهم هدم الحقائق فكان الشك عندهم هو الوسيلة والغاية معا.

وعلى ذلك ليس هناك ما مبرر للقول بغرابة حجج ابن تيمية تلك عن الروح الإسلامية - كما ذهب إلى ذلك الدكتور النشار - خصوصا وأنه أثبت الخلاف بين ابن تيمية وبين الشكاك فى الغاية[2] فالواضح تأثر ابن تيمية بحجج الشكاك ضد المنطق ومحاولته توظيف تلك الحجج فى خدمة أغراضه الدينية، وذلك لهدم منهج معين - لا هدم المعرفة كلها كما ذهبوا هم - لا يتمشى مع الفكر الإسلامى كما يراه هو بحق، وليقيم منهجا آخر يراه أكثر تمشيا مع الكتاب والسنة. وليس فى هذا غرابة عن الروح الإسلامية، فالفكر الإنسانى سلسلة مترابطة الحلقات يأخذ لاحقها عن سابقها ويضيف إليه "وتبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائما استرقاقا وعبودية، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون ولا تلبث أن تظهر على أيديهم فى مظاهر مختلفة، ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض ارائه ولن يمنعه ذلك من أن يأتى بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة..."[3].

هذا من ناحية ومن أخرى ليس هناك مبرر كاف لإنكار تأثر ابن تيمية

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: "مدخل جديد إلى الفلسفة" وكالة المطبوعات بالكويت - الطبعة الأولى ١٩٧٥م ص. ١١٧ .

(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص١٥٢.

(٣) د. ابراهيم مدكور: "فى الفلسفة الإسلامية" دار المعارف بالقاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦م جـ١ ص٢٦، ٢٧.

بحجج الشكاك - والتكلف فى اثبات أن ما بينه وبينهم هو من قبيل توارد الخواطر، وذلك فى محاولة لإضفاء نوع من الإستقلال الفكرى لابن تيمية والذكاء فى الإستنباط والمحاورة[1].

ذلك لأن اثبات التأثر بينه وبين الشكاك لن يقلل من أصالته ولا من استقلاله الفكرى بل على العكس، ذلك لأننا إذ نكون بصدد الحديث عما نقله فلان عن فلان من ضروب الفكر فليس المهم - فيما يقول كارل هينرش بكر - ماذا أخذ عنه، لأن مجرد بياننا للأفكار المأخوذة لا يكفى وحدة للدلالة على شخصية المتلقى من أى نوع هى؟ فلابد أن يضاف إلى ذلك أيضاً مافعله المتلقى بما نقل إليه من أفكار الآخرين، لأنك قد تنقل الثقافة الواحدة إلى رجلين فتراها تنتج عند كل منهما أثراً يختلف عما أنتجه عند الآخر[2].

وهذا ما أراه متحققاً فى فكر ابن تيمية هنا، فالتأثر والتأثير بينه وبين الشكاك ثابت وواضح فى هذه الحجج التى وجهها إلى الحد فى المقام السالب، لكن هذه الحجج تنتج عند كل منهما أثرا يختلف عما أنتجته عند الآخر.

هذه مجمل الحجج التى أوردها ابن تيمية فى نقد المقام السالب للحد، ننتقل بعدها إلى نقده للمقام الموجب للحد.

٢- نقد المقام الموجب:

وهو استكمال للمقام الأول مع التأكيد على عدم ضرورة العلم بالتصورات، وبالتالى بالأشياء بناء على معرفة الحدود. ولذا دار المقام الثانى أساسا حول رد قول المناطقة "إن الحدود تفيد العلم بالتصورات" ومن ثم جاء عنوان المقام الثانى فى شكل سؤال هو : "هل يمكن تصور الأشياء بالحدود"[3].

وقد ناقش ابن تيمية فى هذا المقام رأى الإمام الغزالى فى المنطق وغيره من

---

(١) د. محمد عبدالستار نصار: "المدرسة الفلسفية" دار الأنصار - القاهرة سنة ٧٩م جـ١ ص٢٣١.

(٢) كارل هينرش بكر: "تراث الأوائل فى الشرق والغرب" مقال ترجمه د. عبدالرحمن بدوى فى كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص٣.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٧٤.

مشاهير الفلاسفة والمتكلمين من جميع الطوائف. فالغزالى - على الرغم من قوله بتهافت اراء الفلاسفة - إلا أنه يؤمن بالمنطق معيارا للعلم أو ميزانا، وقد أوضح ابن تيمية فى هذا الصدد كيف يكون الوضع المنطقى على خلاف صريح المعقول، وذلك بإظهار أن ماهو ذاتى وماهو لازم ليس بينهما فرق حقيقى، كما يدعى المناطقة وانما هم فى هذا الوضع المنطقى فرقوا بين المتماثلين وسووا بين المختلفين. وهذا وضع مخالف لصريح العقل وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم فتكون صناعة باطلة. وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "فأما حدود المنطقيين التى يدعون انهم يصورون بها الحقائق ، فإنها باطلة يجمعون بها بين المختلفين ويفرقون بين المتماثلين ... ونحن نبين أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التى يسمونها حقيقية تفسد العقل"[1].

ويمكن أن نقسم نقد ابن تيمية لهذا المقام إلى قسمين:-

الأول: يتمثل فى صورة حجج يوجهها ابن تيمية إلى هذا المقام.

والثانى: ينقد به ابن تيمية عناصر الحد.

❖ القسم الأول من المقام الموجب:

الأدلة على بطلان دعوى المناطقة "أن الحدود تفيد تصوير الحقائق":

الحجة الأولى:-

الحد - سواء جعل مركباً أو مفرداً - لا يفيد معرفة المحدود:-

يقول فيها ابن تيمية أن الحد مجرد قول الحاد ودعواه، فإذا قال: حد الإنسان مثلاً هو الحيوان الناطق أو الضاحك فهذه قضية خبرية محتملة الصواب والخطأ، أى مجرد دعوى لا دليل عليها. وعلى هذا فالحد لا يفيد العلم التصورى، لأن المستمع له إما أن يكون قد تصور المحدود قبل الحد أو لايكون قد تصوره. فإن كان قد تصوره قبله فالحد لم يفده تصوره وإن كان لم يتصوره قبله فخبر الحاد جملة خبرية محتملة الصواب والكذب، أو هو مجرد دعوى لا دليل عليها، فلا يفيد

---

(١) نفس المرجع: ص٢٠٩.

المستمع العلم بشىء خصوصاً والمستمع يعلم أن الحاد ليس معصوماً فى قوله "وعلى التقديرين ليس الحد هو الذى يفيده معرفة المحدود"[1].

فإذا قيل : أن الحد ليس هو الجملة الخبرية ، انما هو المفرد المقيد كالاسم وهو الذى يسمونه "التركيب التقييدى"[2]. فإن ابن تيمية يقول أن "التكلم بالمفرد لا يفيد ولا يكون جواباً لسائل سواء كان موصوفاً مركباً تركيباً تقيدياً أو لم يكن كذلك"[3].

فإذا قيل أن الحد يفيد مجرد تصور المسمى دون أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك حينئذ يكون هذا كمجرد دلالة الاسم على مسماه - وهذا وهو رأى ابن تيمية فى الحد - ومجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره. انما يفيد الاسم الدلالة على المسمى والإشارة إليه[4].

والملاحظ فى هذه الحجة أن ابن تيمية يحكم على الحد أولاً بأنه قضية خبرية (محتملة الصدق والكذب) أى مجرد دعوى لادليل عليها، والمناطقة لايعدون الحد دعوى كما سبق أن ذكرت[5] - بل مهتمه الكشف عن ماهية الشىء المعرف وتصويرها دون الحكم عليها، وأن الذين يقولون بجواز نقضه ومعارضته إنما ينظرون إليه على أنه دعوى الحاد وذلك من حيث كونه مركباً تركيباً يشبه القضية.

هذا ويعد الحد عند المناطقة من قبيل المركب التقييدى لا المركب الخبرى، كما نقول فى تعريف الإنسان أنه حيوان ناطق، فاللفظ الثانى قيد الأول، لمنع اشتراك غير أفراد الماهية فى تعريفها وليس خبراً عن الحيوان مطلقاً - أى أن الحمل فى الحد صورى لا حقيقى - حتى يحكم على الحد بأنه دعوى، أنه القول

---

(١) نفس المرجع: ص١١١.

(٢) يقول ابن تيمية: "ان المناطقة تارة يجعلون الحد هو الجملة التامة كما يقول الغزالى وغيره، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد كالاسم وهو الذى يسمونه (التركيب التقييدى) كما يذكر ذلك الرازى ونحوه" أنظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١١٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١١٢.

(٤) نفس المرجع: ص١١٣.

(٥) أنظر ص   من هذا الكتاب.

الدال على ماهية الشيء[1].

أما عن ادعاء ابن تيمية الثانى - فى هذه الحجة - وهو أن التكلم بالمفرد لا يفيد فالمعروف أن مطلوب السائل عن الماهية - وهو حصول صورة لها فى الذهن - يعبر عنه بأكثر من لفظ مثل قولنا لمن يسأل عن ماهية الإنسان أنه حيوان ناطق، فكل من "الإنسان" و"الحيوان الناطق" متساويان من حيث المفهوم، وإن اختلفا من حيث اللفظ، فالمدلول مفرد والدال مركب، والحمل بينهما صورى[2].

أما عن ادعاء ابن تيمية الثالث فى هذه الحجة وهو أنه إذا كان الحد يفيد مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك، فحينئذ تكون دلالة الحد كدلالة الاسم ومجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره، فالمعروف أن دلالة الحد الحقيقى عند المناطقة ليست كدلالة الاسم يقصد به مجرد التمييز، بل المقصود بالحد الحقيقى عندهم "تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التمييز يتبعه لا محالة..."[3] ومع ذلك فإن من يكتفى بالحدود المميزة لا ينكر المناطقة عليه ايثار هذه الطريقة على غيرها إلا من جهة الأولى هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن كون الحد دالاً على الماهية مفيداً لتصور الذات إنما هو بالقياس إلى من يعلم وجود الشيء .أما من لا يعلم وجوده فهو فى حقه دال على معنى الاسم[4].

---

(١) الساوى: "البصائر النصيرية" ص٣٩. "فالقول هو اللفظ المركب ... وتركيب اللفظ على أنحاء وما يهمنا منها فى غرضنا هو تركيب التقييد، وهو أن يتقيد بعضه بالبعض بحيث يمكن أن يقع بين أجزائه لفظه (الذى هو) مثل قولنا الحيوان الناطق المائت أى الحيوان الذى هو الناطق الذى هو المائت ومثل هذا المركب يسمى المقيد ويفيد التصور لا محالة ... والحد التام هو القول الدال على ماهية الشيء فيعلم من هذا أن اللفظ المفرد لا يكون حداً، إذ القول هو المركب، وكذلك يعلم أن ما لا تركيب فى حقيقته وماهيته فلا حد له".

(٢) حاشية الصبان على شرح الملوى على السلم - مطبعة وادى النيل المصرية ١٢٩٢هـ ص١٠٤.

(٣) الغزالى: "محك النظر" دار النهضة الحديثة بيروت ١٩٦٦م ص١٠٢.

(٤) الساوى: "البصائر النصيرية" ص٤١. "إن قول من قال أن الحد الحقيقى يراد للتمييز ليس بشيء إذ لو كان الغرض التمييز الذاتى دون تحقق ذات الشيء كما هو لكان قولنا ان الانسان "جوهر ناطق" حدا لانه مميز للانسان بذاتيته عما سواه، وهذا انكار على من يطلب من الحد تصورات الشيء وتحققه كما هو ثم يكتفى بالتمييز. أما من لا يطلب منه إلا التمييز فلا =

الحجة الثانية:

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم:

يقول المناطقة أن الحد لا يمنع ولا يقام عليه دليل، بل يبطل بالنقض والمعارضة وهذا دليل - فى رأى ابن تيمية - على أن الحد لا يفيد تصور المحدود، لأن تصوره بالحد لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحاد، وصدق قول الحاد لا يعلم بمجرد الحد (الخبر) لأنه لا يقيم دليلاً على صحة الحد فيصبح قوله محتملا للصدق والكذب، فلا يعلم المحدود بالحد[1].

ويفرق ابن تيمية بين الأمور العقلية والأمور الحسية، على أساس أن الأمور العقلية بحاجة إلى أدلة لإثبات صحتها لأنها محتملة الصواب والخطأ، ومن الغريب - كما يقول ابن تيمية - أن المناطقة يعتبرون أن الحدود طرق عقلية يقينية وأنها أساس العلم ، مع أنها تقام بلا دليل.

إن الحد خبر واحد عن أمر عقلى لا حسى يحتمل الصواب والخطأ لأنه لا دليل على صدقه، بل ولا يمكن للمناطقة اقامة دليل على صدقة، وهم فى نفس الوقت "يعيبون على من يعتمد فى الأمور السمعية على نقل الواحد الذى معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقين"[2].

فنقل الخبر الواحد فى الأمور السمعية هو نوع من نقل الحد - فى رأى ابن تيمية - بل هو يمتاز عن الحد بأنه يستند على التصور الحسى، بينما يستند الحد على التصور العقلى والتصور العقلى عرضه للصواب والخطأ.

= انكار عليه فى ايثاره إلا بتركه ماهو الأولى من تصور ذات الشيء، فإن التمييز يحصل تبعاً لهذا الغرض، فمعرفة حقيقة الشيء مع تمييزه أولى من معرفة تمييزه دون حقيقته... واعلم أن كون الحد دالاً على الماهية مفيداً لتصور الذات، انما هو بالقياس إلى من يعلم وجود الشيء، أما من لا يعلم ذلك فهو فى حقه دال على معنى الاسم شارح لمفهومه فإذا حصل له العلم بوجوده صار هذا القول بعينه فى حقه دالاً على الماهية بحسب ذات الشيء".

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١١٨، ١١٩.

(٢) نفس المرجع: ص١١٨.

وواضح أن هذه الحجة مجرد تكرار للحجة السابقة عليها، فهى أيضاً قائمة على افتراض أن الحد قضية خبرية محتملة الصواب والخطأ، أو هو مجرد دعوة لا دليل عليها، وعلى هذا فالحد لا يفيد العلم التصورى.

الحجة الثالثة:

لو حصل تصور المحدود بالحد لحصل ذلك قبل العلم بصحة الحد:

وهنا أيضاً يحاول ابن تيمية أن يثبت أن "الحد لا يفيد تصور المحدود" عن طريق الدور من كون تصور المحدود مستفاداً من الحد، فلو كان الحد يفيد تصور المحدود فلابد من العلم بصحة الحد لأنه طريق العلم بصحة المحدود فإذا لك يكن الطريق صحيحاً فلا يكون الموصل إليه هذا الطريق صحيحاً، وحيث أن معرفة صحة المحدود متوقفة على صحة الحد وصحة الحد متوقفة على معرفة صحة المحدود فيكون هذا دوراً، والدور محال وما لزم عن المحال محال، فمن الممتنع معرفة صحة الحد، إذن الحد لا يفيد تصور المحدود[1].

لكن موقف ابن تيمية هنا يضع المناطقة أمام دور فاسد لا انفكاك منه فلا يثبت تصور ولا علم قائم على التصور، ومعنى هذا أنه ليس هنا تصور مطلقاً فى نظر ابن تيمية، لأن هناك دوراً اللهم إلا إذا أقر رأى الرازى فى كون التصورات كلها ضرورية، وهذا القول مخالف لصريح العقل والشهادة والوجدان، والحقيقة أنه ينبغى أن تكون هناك مبادىء متفق عليها لا يطلب العقل أى شىء وراءها "والا لزم امتناع بيان شىء دون أن يبين قبله مالانهاية له"[2].

الحجة الرابعة:-

معرفة المحدود تتوقف على العلم بالمسمى واسمه فقط:-

وفيه يستمر ابن تيمية فى ابطال افادة الحد تصور المحدود - بناء على اصطلاح المناطقة فى الحد - فيرى أنهم قد اصطلحوا على أن يحدوا المحدود

---

(١) نفس المرجع: ص١١٩، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢١٠.

(٢) الساوى: "البصائر النصيرية" ص١٣٩.

بالصفات التى يسمونها "الذاتية" ويسمونها "أجزاء الحد" "وأجزاء الماهية" "والمقدمة لها" "والداخلة فيها" ونحو ذلك من العبارات، فإذا كان المستمع على علم بهذه الصفات، استطاع أن يتصورها بدون حاجة إلى الحد وإن لم يكن عالما بها لم يستطع تصورها، ولو ذكر له الحد، وفى كلتا الحالتين لا يفيد الحد التصور.

ويمثل لذلك ابن تيمية فيقول:-

- إذا قلنا "الإنسان" "حيوان ناطق"، وكنا نتصور مسمى الحيوان الناطق ولا نعلم أنه الإنسان وجب علينا أن نعرف النسبة بينهما.

- أما إذا لم نكن قد تصورنا مسمى "الحيوان الناطق"، فإننا نكون بحاجة إلى شيئين:

١- أن نتصور الحيوان الناطق.

٢- وأن نعرف النسبة بينه وبين الإنسان.

- فإذا كنا نعرف هذه النسبة وهذا التصور، فنكون قد تصورنا الإنسان بدون الحد ففائدة الحد - في رأى ابن تيمية - كفائدة الإسم، وهى تنبيه الذهن - الذى قد يكون غافلا - إلى تصور المحدود، أى أن فائدته التمييز بين الشىء المحدود وغيرها[1].

والمعروف أن المناطقة يذهبون إلى أن لفظة الحد تُقال بالتشكيك على خمسة أشياء، فمن ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم وهو الذى لا يُلتفت فيه إلى حد الشىء فى نفسه، فإذا صح وجود الشىء علم أنه لم يكن بحسب الاسم فقط، ومن ذلك الحد بحسب الذات[2].

والمعروف أن الحد الحقيقى عند المناطقة - كما سبق أن ذكرت - ليست كدلالة الاسم يقصد به مجرد التمييز، بل المقصود بالحد الحقيقى عندهم تصور كنه الشىء وحقيقته "والمخلصون - فى رأى المناطقة إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشىء وتمثل حقيقته فى نفوسهم لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٢٠، ١٢١.

(٢) الغزالى: "معيار العلم" ص١٩٨، ١٩٩، الساوى: "البصائر النصيرية" ص٣٩.

بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم..."[1].

الحجة الخامسة:

التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة:-

يقول ابن تيمية فى هذه الحجة - عن التصورات المفردة أنها غير مطلوبة، ويمتنع أن تُعلم بالحد، لأن الذهن إن كان عالما بها امتنع طلبها، لأن تحصيل الحاصل يمتنع، وإن لم يكن عالما بها امتنع أيضاً أن يطلبها لأن الانسان لا يطلب شيئا لم يشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور ، فإن قيل الانسان يطلب تصور أشياء كثيرة وهو لايشعر بها كالروح والملائكة والجن - فإن ابن تيمية يقول: "هو قد سمع هذه الأسماء فهو يطلب تصور مسماها كما يطلب من سمع ألفاظا لا يفهم معانيها، تصور معانيها، سواء كانت المعانى متصورة له قبل ذلك أو لم تكن[2] وهذا لايوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوبا، فإن المطلوب هنا تصديق، وفيه أمر لغوى، وهو لا يحصل بمجرد الحد بل لابد تعريف المحدود بالاشارة إليه، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ، ويرجع امتناع طلب التصورات المفردة فى رأى ابن تيمية لسببين:-

الأول: إذا كانت التصورات حاصلة للانسان فلا يكون الحد هو سبب حصولها، لأن الحد لا يفيد التصوير.

الثانى: إذا لم تكن حاصلة فى الذهن، فإن الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لايعرفها ومن ثم فإن الانسان - كما يقول ابن تيمية - متى كان له شعور بالتصورات فإنه لايحتاج إلى الحد فى ذات الشعور إلا من جنس مايحتاج إلى الاسم، أى أن فائدة الحد كفائدة الاسم[3].

وقد ذكرت هذه الحجة فى أكثر كتب الكلام والمنطق، وعرفها غالبية المناطقة، واستمدها منهم ابن تيمية، فقد ردد هذه الحجة أبى البركات البغدادى،

(١) الغزالى: "معيار العلم" ص١٩٣.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٥١.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٥٢، ١٥٣.

وحاول أن يردها إلى أصولها اليونانية، فذكر أن واضع الحجة مانن (مينون) ضد سقراط فى أبطال الاكتساب[1].

وهذه الحجة تنسب دائماً إلى الرازى، ويُقال أنه استمدها من الشكاك، حيث أنه من الثابت انها وجدت لديهم موجهة نحو مبحث الحد عند الرواقيين[2].

وقد ذكر الرازى هذه الحجة وهو يرفض التصورات المكتسبة وقد ناقشه فيها الطوسى فكان مما قاله فى هذا الصدد: "القول فى التصورات وعندى أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين: الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لاتصير النفس طالبة له. وإن كان مشعورا به استحال طلبه لأن تحصيل الحاصل محال فإن قلت هو مشعور به من وجه دون وجه قلت فالوجه المشعور به غير ماهو غير مشعور به. فالأول لا يمكن طلبه لحصوله والثانى لا يمكن طلبه لكونه غير مشعور به مطلقاً[3].

وقد بين الطوسى فى تعليقه على المحصل ما فى هذا الكلام من مغالطة فقال: "فى هذا الكلام مغالطة صريحة فإن المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين بل هو الشىء الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً بل هو قسم ثالث[4] ويذكر الطوسى أن الرازى لم يقم هنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل، وإنما بين امتناع القسمين الأولين فقط وقد صرح الرازى بهذا النوع الثالث - وهو المعلوم من وجه والمجهول من وجه آخر - فى تقسيمه للمحدثات فقال: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران، فالوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شىء واحد ظن أن العلم الجملى نوع

---

(١) البغدادى: "المعتبر" جـ١ ص٢٠٩.

(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص١٥٤، ١٥٥.

(٣) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" ص٤.

(٤) نفس المرجع: ص٤ (تعليق نصير الدين الطوسى). وقد رد صاحب المواقف وشارحه على الرازى بما يقرب من رد الطوسى أنظر الايجى "المواقف" ص١٠٣، ١٠٤.

يغاير العلم التفصيلى[1] ولعل فى اعتراف الرازى بوجود هذا النوع الثالث إلى جانب القسمين الممتنعين ما يثبت تناقضه.

الحجة السادسة:-

التفريق بين الذاتى والعرضى باطل:-

فى هذه الحجة ينقد ابن تيمية قول المناطقة بأن تصور الحقيقة يكون عن طريق الحد التام وهو الحقيقى المؤلف من الجنس والفصل أى من الذاتيات المشتركة والمميزة دون العرضيات التى هى العرض العام والخاصة، فيقول ابن تيمية: إن مبنى هذا الكلام على تفريق المناطقة بين الذاتى والعرضى، وقولهم أن الذاتى هو الذى تتوقف عليه الحقيقة بخلاف العرضى، ثم تقسيمهم العرضى إلى "لازم" "وعارض" واللازم إلى "لازم للماهية" "ولازم لوجودها" ثم تفريقهم بين "لازم الماهية" "ولازم وجودها" بأن لازم وجودها يمكن أن يعقل وجود الماهية بدونه بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن يعقل وجود الماهية بدونه[2].

ثم يشير ابن تيمية إلى المناطقة حددوا الفرق بين الذاتى المقوم واللازم فى وجوه ثلاثة[3] هى :-

الوجه الأول: أن "الذاتى هو الذى تتوقف عليه الحقيقة بخلاف العرضى[4] وقد يعبر المناطقة على هذا الفرق - كما يقول ابن تيمية - بصيغة أخرى فيقولون: أن الذاتى هو المقوم للماهية الذى يكون متقدماً عليها فى الوجودين والماهية. (أى

---

(١) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" ص٧٠، ٧١.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٥٣، ١٥٤.

(٣) صادفت المناطقة مشكلة التفريق بين الذاتى المقوم واللازم تلك التى عبر عنها الغزالى بقوله: "ولعلك تقول الفرق بين العرضى المفارق وبين الذاتى واضح، ولكن الفرق بين الذاتى المقوم وبين اللازم الذى ليس بمقوم ربما يشكل، فهل لك معيار يرجع إليه".
أنظر الغزالى: "معيار العلم" ص٦٥.
وقد حاول المناطقة حل هذه المشكلة بأن حددوا الفرق بين الذاتى اللازم واللازم فى وجوه ثلاثة.
أنظر الساوى: "البصائر النصيرية" ص١٠، الغزالى: "معيار العلم" ص٦٦ ٦٧.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٥٢.

ماهية المقوم ووجوده يكون متقدما على ماهية المقوم به ووجوده ذهناً وخارجاً)[١].

الوجه الثاني: "وهو أن الذاتى ما ليس معلولاً للماهية بخلاف اللازم"[٢] وقد يعبر المناطقة عن هذا الفرق - كما يقول ابن تيمية - بصيغة أخرى فيقولون: إن الذاتى يكون لازما للماهية بلا واسطة، والعرضى اللازم يكون لازماً لها بواسطة[٣].

الوجه الثالث: "إن الذاتى ما يكون سابقاً للماهية فى الذهن والخارج بخلاف اللازم فإنه يكون تابعاً"[٤] وقد يعبر المناطقة عن هذا الفرق - كما يقول ابن تيمية - بصيغة أخرى فيقولون: بسبق الذاتى للماهية أو يقولون بأنه لا يتأخر عن الماهية فى التصور[٥].

وهنا يوجه ابن تيمية نقداً للمنطق الأرسطى غاية فى العمق والطرافة، فقد ذكر المناطقة فى تفريقهم بين لازم الماهية ولازم الوجود أن لازم الماهية لا يمكن أن تعقل الماهية بدونه. ثم ذكروا فى الوجه الأول من الفرق بين الذاتى والعرضى أن الذاتى لا يمكن أن نعقل الماهية بدونه، أى أن الذاتى واللازم كلاهما لا تعقل الماهية بدونه، وهو نفس الفرق الذى فرقوا به بينهما، وهذا إن دل على شىء إنما يدل على تناقض المناطقة. ومما يدل على تناقض المناطقة فى هذا المقام انهم بعد أن ذكروا هذه الفروق الثلاثة بين الذاتى واللازم "طعن محققوهم فى كل واحد من هذه الفروق الثلاثة وبينوا أن لا يحصل به الفرق بين الذاتى وغيره"[٦].

ولقد تبين لنا صدق ما قاله ابن تيمية هنا، حيث طعن كل من الغزالى والساوى فى الوجه الأول بما محصله "أن من اللوازم ماهو ظاهر اللزوم للشىء، بحيث لا يقدر على رفعه فى الوهم أيضاً، فإن الانسان يلازمه كونه متلونا ملازمة

(١) نفس المرجع: ص١٥٧.
(٢) نفس المرجع: ص١٥٤.
(٣) نفس المرجع: ص١٥٧.
(٤) نفس المرجع: ص١٥٤.
(٥) نفس المرجع: ص١٥٧.
(٦) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٥٦.

ظاهرة لا يقدر الانسان على رفعه فى الوهم وهو لازم لا ذاتى"[1].

أما الوجه الثانى فلم يعترض له الغزالى ولم يذكره، بينما طعن فيه الساوى قائلاً "وهذا الوصف أيضاً مما تشركه فيه اللوازم التى تلزم الشىء لماهيته لا فى وجوده مثل كون الثلاثة فرداً ... فليست الفردية موجودة لعلة افادتها بل الثلاثة فى نفسها وماهيتها لا تكون إلا فرداً، فإذا اوجدت علة ثلاثة فقد اوجدت فرداً، لا أنها اوجدت الفرديه للثلاثه "[2].

أما الوجه الثالث، فقد عده كل من الغزالى والساوى خير فرق وأنه لا يتوجه إليه نقض وقد عبر الساوى عن استحسانه له قائلا: "وهذا هو الوصف الذى لايشاركه فيه شىء من اللوازم، وهى الخاصة التى لايشاركه فيه شىء من اللوازم"[3] ولكن هذا الوجه إذا كان قد قبله كل من الساوى والغزالى فقد اعترض عليه أبو البركات البغدادى فى كتابه "المعتبر"[4] كما اعترض عليه ابن تيمية[5].

وحيث لم تستقم الفروق، فلا فرق اذن بين الذاتى واللازم وهو مايرد ابن تيمية اثباته فى هذه الحجة.

الحجة السابعة:

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعى:-

يشترط المناطقة أن يكون الحد التام مؤلفاً من الذاتى المميز (الفصل) والذاتى المشترك (الجنس). ويرد عليهم ابن تيمية قائلا: إن اشتراطهم ذلك يوجب عليهم أن يوردوا جميع الصفات الذاتية المشتركة والمميزة بين الحد وبين

---

(١) الساوى: "البصائر النصيرية" ص٩.

(٢) الساوى: "البصائر النصيرية" ص١٠.

(٣) نفس المرجع: ص١٠.

(٤) أبو البركات البغدادى: "المعتبر" جـ١ ص٢٤.

(٥) يقول ابن تيمية ان كلام المناطقة فى هذه الحجة مبنى على أصلين فاسدين هما تفريقهم بين الماهية ووجودها، وتفريقهم بين الذاتى واللازم، وسوف أتعرض فيما بعد لنقض ابن تيمية لهذين الأصلين. أنظر نقض ابن تيمية لتفريق المناطقة بين الذاتى واللازم ص   من هذا الكتاب.

غيره. والجنس القريب مع الفصل لا يحصل ذلك.

فإذا لم يشترطوا ذلك وأرادوا بالحد التام مايدل على الذاتيات ولو بالتضمن أو الالتزام فالفصل بل الخاصة يدل على ذلك أما إذا اكتفوا فى الحد بالجنس القريب والفصل فقط فهذا تحكم محض، لأنهم إذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس لم يكن لهم عنه جواب إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم، الذى جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف، والعلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع، فحكمهم هنا كحكم من يجعل من شخصين متماثلين هذا مؤمناً وهذا كافراً ، وهذا عالما وهذا جاهلا دون تفريق بين ذاتيهما وصفاتهما بل بمجرد وضعه واصطلاحه[1]. فالمناطقة مع دعواهم القياس العقلى يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات، لذلك يرى ابن تيمية ضرورة الاقتصار فى الحدود على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره إذ التمييز يحصل بهذا، وذلك هو الوصف المطابق للمحدود فى العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه. وهذا هو الحد عند نظار المسلمين[2].

والملاحظ فى هذه الحجة أن قول المناطقة فيها بضرورة ايراد جميع الذاتيات فى الحدود التامة غير صحيح، لأن الجنس القريب يدل عليها بالتضمن، لذلك يشترط المناطقة فى الحدود الحقيقية أن يكون الذاتيان قريبين بالنسبة للمعرف، حتى لا يختل الحد، فالذاتى القريب متضمن للذاتى البعيد ولا عكس، فمثلاً إذا قلنا فى تعريف الانسان أنه هو "الحيوان الناطق" كان ذكر الحيوان متضمناً للجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة، وهذه كلها ذاتيات للمحدود أما إذا ذكر الجنس البعيد فلا يتضمن ذكره القريب، فمتى ذكر الجسم فلا يتضمن الحيوان لأن الجسم أعم ، أيضاً قول ابن تيمية بكفاية الفصل فى الحد - عند عدم اشتراط ذكر جميع الذاتيات بالمطابقة - غير صحيح بالنسبة للحدود التامة، لأن الفصل وظيفته التمييز فقط، والتمييز لا يتحصل إلا بعد الإشتراك، فلابد من اعتبار المشترك أولاً حتى يتصور التمييز. وعلى هذا فذكر الجنس والفصل القريبين يعتبر مادة الحد. وترتيبها

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٧٦: ١٧٨.

(٢) نفس المرجع: ص ١٧٨.

على الوضع الطبيعى - أى ذكر الجنس أولاً وذكر الفصل ثانياً - يعتبر صورته، والإخلال بالمادة أو بالصورة أو بهما معاً يؤدى إلى الإخلال بعملية الحد[1].

الحجة الثامنة:

اشتراط ذكر الفصول مع التفريق بين الذاتى واللازم غير ممكن:

يشترط المناطقة ايراد الفصول المميزة للمحدود، وهذا الاشتراط غير ممكن - فى رأى ابن تيمية - مع تفريقهم بين الذاتى والعرضى اللازم للماهية، "إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً أن يجعله ذاتياً مميزاً ويمكن الآخر أن يجعله عرضياً لازماً للماهية"[2].

ومن الواضح أن ابن تيمية هنا متأثر - إلى حد كبير - برأى البغدادى فى كون الذاتى والعرضى - ليس من قبيل الحقائق الثابتة كما يدعى المناطقة - بل هما من قبيل الأوصاف الاعتبارية بالنسبة للماهية . يقول البغدادى: "فالحاد انما يحد مايسميه ومن حيث يسميه ففى كل حد وبحسب كل اسم صفات ذاتية وإن كانت لذلك الشىء المحدود بحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية، وتكون أيضاً ذاتيات ذلك الحد الذى بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد لهذا الحد، ويسمى بهذا الاسم الآخر. فإن الكاتب كما هو عرضى للانسان من حيث هو انسان أعنى حيواناً ناطقاً كذلك الانسان - أعنى الحيوان الناطق عرضى للكاتب من حيث هو كاتب، وهذه العرضية فى المفهوم وعند التصور كما أن الذاتية ذاتية بحسب ذلك فالبياض ذاتى للأبيض فى مفهوم ابيضيته وان كان عرضياً له فى مفهوم انسانيته أو فرسيته. وكذلك النطق ذاتى للانسان فى مفهوم انسانيته وان كان عرضاً لمفهوم ابيضيته أو كاتبيته"[3].

ويقول البغدادى أيضاً: "فالاسماء والحدود داخلة فى المواضعات والمواطيات، فقد يجوز اختلاف الناس فيها من حيث تختلف مواضعاتهم ومواطياتهم، ولا يلزم من ذلك

(١) شمس الدين الأصفهانى: "مطالع الأنظار على طوالع الأنوار" طبعة القاهرة ١٣٢٣هـ ص١٢،١٣.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٨٠، ١٨١.

(٣) أبو البركات البغدادى: "المعتبر" جـ١ ص٦٢.

جهل ولا تناقض فيكون للشيء الواحد أسماء كثيرة بحسب حدود كثيرة وحدود كثيرة بحسب أسماء كثيرة. وكل ذلك بحسب نعوت وأوصاف كثيرة كما للانسان من حيث أنه جسم وحيوان وانسان وكاتب وطبيب وعالم وله بحسب كل اسم حد[1].

الحجة التاسعة:

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدور:

يقول المناطقة: أننا لانستطيع تصور المحدود (أو حده حداً حقيقياً) بدون صفاته **الذاتية (أو ماهيته)**. ثم يقولون أن الذاتى هو مالايمكن تصور الماهية بدون تصوره، ويرد **عليهم ابن تيمية** بأنهم وقعوا فى الدور لأن الماهية لاتتركب إلا من الصفات الذاتية، **ولايعرف أن الصفة** ذاتية أو غير ذاتية إلا إذا عرفت الماهية، ولاتعرف الماهية إلا **بالصفات الذاتية يقول ابن تيمية:** "تتوقف معرفة الذات - التى هى الماهية - على معرفة الذاتيات ، **وتتوقف معرفة** الذاتيات - أى معرفة كونها هى الذاتيات لهذه الماهية دون غيرها **من اللوازم** - على معرفة الذات. فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يعرف هو ولاتعرف الذاتيات[2].

ويقول ابن تيمية عن رده هذا على المناطقة أنه كلام متين يجتاح أصل كلامهم ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه، لم يبنوه على أصل علمى تابع للحقائق ولكن قالوا هذا ذاتى وهذا غير ذاتى لمجرد التحكم ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين الذاتى وغيره إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه[3].

◆ القسم الثانى من المقام الموجب:-

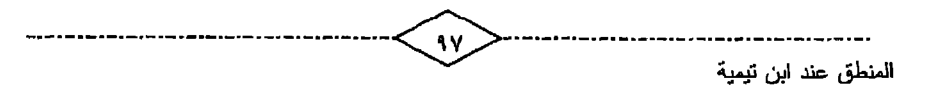
نقد ابن تيمية لعناصر الحد:-

يتكون الحد التام - وهو المفيد لتصور الحقيقة - عند المناطقة من الذاتيات دون العرضيات وهذا التكوين يستند إلى تقسيم صفات المحدود إلى ذاتية وعرضية،

(١) نفس المرجع: ص٦٣.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٨٣.

(٣) نفس المرجع: ص١٨٣، ١٨٤.



وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة فى المحدود وهى الجنس والفصل ويقسمون العرضى إلى "لازم" و"عارض" واللازم إلى "لازم للماهية" "ولازم لوجودها" وبنائهم ذلك - كما يقول ابن تيمية:- "على أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة فى الخارج وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة فى الخارج وأن الصفات الذاتية تكون مقدمة على الموصوف (أى على ماهى ذاتية له) فى الذهن والخارج وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصف فى الوجودين الذهنى والخارجى[1].

ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام يستند على أصلين فاسدين هما الفرق بين الماهية ووجودها والفرق بين الذاتى لها واللازم لها[2].

الأصل الأول: الفرق بين الماهية ووجودها:

يرى ابن تيمية أن الماهية يستحيل أن تكون موجودة فى الواقع الخارجى - شأنها شأن الأشياء الجزئية - ولا فى مكان آخر مثل عالم المثل عند أفلاطون، بل هى موجودة فى الأذهان فقط، وإن كانت متمثلة فى الموجودات الخارجية فبلا ثبوت. ويستخدم ابن تيمية فى التعبير عن فكرته هذه منهجاً تحليلياً لا يقل فى دقته ووضوحه عن تحليلات فلاسفة ومناطقة التحليل المعاصرين أمثال برتراند رسل وفتجنشتين فيقول: "الأصل الأول هو قولهم: أن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها وهذا هو قولهم بأن حقائق الأنواع المطلقة - التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات - موجودة فى الأعيان - وهو يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول المعدوم شىء[3]. وهذا من أفسد مايكون، وانما أصل

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ٣ ص٢٢٣.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٥٨.

(٣) يربط ابن تيمية هنا بين قول الفلاسفة بأن للماهية ثبوتاً فى الخارج غير وجودها وبين قول المعتزلة أن المعدوم شىء حيث "زعموا (المعتزلة) أن وجود السواد زائد على كونه سواداً ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود ... وأن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة".
أنظر الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" ص٣٤، ٣٧، أنظر أيضاً يوسف كرم "العقل والوجود" ص١٦٥. والحقيقة التى قال بها نظار المتكلمين - فيما يقول ابن تيمية - أنه لاماهية =

ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يُعلم ويُراد ويُميز ... فقالوا : ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أننا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها بالخارج فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج. والتحقق أن ذلك كله أمر موجود وثابت فى الذهن لا فى الخارج عن هذا الذهن. والمقدر فى الأذهان قد يكون أوسع من الوجود فى الأعيان - وهو موجود وثابت فى الذهن، وليس هو فى نفس الأمر لا موجودا ولاثابتا. فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما فى الخارج غلط عظيم. وكذلك التفريق بين "الوجود والماهية" مع دعوى أن كليهما فى الخارج وانما نشأت الشبهه من جهة أنه غلب على أن ما يوجد فى الذهن يسمى ماهية وما يوجد فى الخارج يسمى وجوداً ، لأن الماهية مأخوذة من قولهم ماهو ؟ كسائر الاسماء الاستفهامية كما يقولون الكيفية والانية ويقال ماهية ومائية وهى أسماء مولدة. وهى المقول فى جواب ما هو؟ بما يصور الشيء فى نفس السائل. فلما كانت الماهية منسوبة إلى الاستفهام بما هو؟ والمستفهم انما يطلب تصوير الشيء فى نفسه كان الجواب عنها: هو المقول فى جواب ماهو؟ بما يصور الشيء فى نفس السائل وهو الثبوت الذهنى، سواء كان ذلك المقول موجودا فى الخارج أو لم يكن فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق الماهية على ما فى الذهن ويُطلق الوجود على مافى الخارج فهذا أمر لفظى اصطلاحى. وإذا قيد وقيل الوجود الذهنى كان هو الماهية التى فى الذهن وإذا قيل ماهية الشيء فى الخارج كان هو عين وجودة الذى فى الخارج"[1].

هكذا يُبطل ابن تيمية القول بوجود الماهيات وقد تحققت تحققاً عينياً فى الخارج، طالما أنها من صنع العقل، شأنها شأن الكليات التى هى من صنع العقل أيضا

= ولا شيئية للمعدوم ثابتة فى الخارج تخالف الوجود، بل الوجود هو عين الماهية، والنفى والعدم هو النفى والشيء هو الوجود "إن المعدوم ليس له فى الخاج ذات قبل وجوده" ويقول ابن تيمية أيضا إن "المتفلسفة اتباع أرسطو كابن سينا لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت فى الخارج وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة".

أنظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٦١، ١٦٢.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٦٠،١٥٩.

ولا توجد إلا فيه مما يجعله يقترب هنا من فلاسفة ومناطقة التحليل المعاصرين أمثال راسل وفتجنشتي، فهو يحل مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية بشكل غاية فى البساطة، فلا يرى الوجود سابقا على الماهية كما يرى الوجوديون[1]. ولايرى الماهية سابقة على الوجود كما يرى أفلاطون وغيره[2] بل يرى أن وجود الشىء فى الخارج هو عين ماهيته فى الخارج لأنه إذا أريد بالماهية ما فى الذهن وبالوجود ما فى الخارج، كانت هذه الماهية غير الوجود. لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود الماهيات التى فى الخارج زائدا عليها فى الخارج وأن يكون للماهيات ثبوت فى الخارج غير وجودها فى الخارج، ويقصد ابن تيمية بالثبوت هنا تحقق الماهيات تحقيقا كاملا عينيا شأنها شأن الموجودات الجزئية فى العالم الخارجى[3].

بعد ذلك يشير ابن تيمية إلى أقوال الفلاسفة فى الوجود والثبوت ثم يبين الأصل فى فسادها، فأصحاب فيثاغورث كانوا يظنون أن الأعداد أمور موجودة فى الخارج غير المعدودات وقد أدرك أصحاب أفلاطون فساد هذا وحاولوا اثبات المثل الأفلاطونية اى اثبات حقائق كلية خارجة عن الذهن غير مقارنة للأعيان الموجودة ولم يقتصروا على ذلك بل أثبتوا ذلك أيضا فى المادة والمدة والمكان، فأثبتوا مادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج وهى الهيولى الأولية التى بنوا عليها قدم العالم كما أثبتوا مدة وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها وأثبتوا أيضا خلاء وجوديا خارجا عن الأجسام وصفاتها وقد أدرك أرسطو وأتباعه أن هذه كلها أمور مقدرة فى الأذهان لا ثابتة فى الأعيان كالعدد مع المعدود، ثم زعم أرسطو وجود مادة فى الخارج مغايرة للجسم المحسوس وصفاته وماهيات كلية للآعيان مقارنة لأشخاصها فى الخارج[4].

ويرى ابن تيمية أن هذا الذى ذهب إليه المناطقة خطأ وذلك لأن الماهية فى

---

(١) يوسف كرم: "العقل والوجود" ص١٦٩.

(٢) نفس المرجع: ص١٦١، ١٦٢.

(٣) د. عزمى اسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" مقال نشر فى مجلة الكاتب عدد٩٧ أبريل سنة ١٩٦٩م ص١٢٣، ١٢٤.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٦٤، ١٦٥.

اصطلاحهم اسم لما يُتصور فى الأذهان والوجود اسم لما يوجد فى الأعيان، والفرق بين ما فى الذهن وما فى الخارج لا ينازع فيه عاقل فهمه، إلا أنهم ظنوا أن فى الخارج ماهية للشىء الموجود مغايرةٍ للشخص الموجود فى الخارج وهذا خطأ، بل ما فى النفس سواء سمى وجوداً ذهنياً أو ماهية ذهنية أو غير ذلك هو مغاير لما فى الخارج سواء سمى وجوداً أو ماهيةٍ أو غير ذلك "وأما أن يُقال ان فى الخارج فى الجوهر المعين الموجود كالانسان مثلاً جوهرين أحدهما ماهية والآخر وجودة فهذا باطل، كبطلان قولهم أن فيه جوهرين أحدهما مادته والآخر صورته وكقولهم أنه مركب من الحيوانية والناطقية، فإن الحيوانية والناطقية ان ارادوا أنها جوهران وهما الحيوان والناطق، فالشخص المعين هو الحيوان وهو الناطق، وليس هنا شخصان أحدهما حيوان والآخر ناطق، وإن أرادوا نفس الحياة والنطق فهاتان صفتان قائمتان للانسان، وصفة الموصوف قائمة به قيام العرضِ والجوهر، والجوهر لا يتركب من أعراضه القائمة به ولا يكون وجود أعراضه سابقاً لذاته"[1].

هكذا يرى ابن تيمية أن وجود الماهية فى الأذهان لا فى الأعيان ولا يوجد منها فى الخارج إلا الأفراد والشخصيات، فليست هناك فى الخارج فرسية أو انسانية، ولكن هناك فرس وزيد ... كما انه ليس فى الخارج أعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون، ولا ماهيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص كما يرى أرسطو ولا معدومات ثابتة كما يرى المعتزلة وغيرهم من المتكليمن.

والملاحظ أن نقد ابن تيمية هذا يتصل بمذهبه العام فهو ينكر وجود الماهيات المجردة فى الخارج من حيث أنها كلية والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئى، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن اثبات ماهى فى الخارج غير أفرادها يترتب عليه أفكار تخالف التوحيد الإسلامى ولها خطورتها على آلهيات المسلمين.

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٦٦، ١٦٧، ابن تيمية: "شرح العقيدة الأصفهانية" مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩هـ ص٦٦، ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٧٤، ابن تيمية: "تفسير سورة الإخلاص" ص٧٨، ابن تيمية: "مجموعة الرسائل والمسائل" طبعة دار المنار سنة ١٣٤٩هـ جـ٤ ص١٨.

وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية أن "كثيراً مما دخل فى المنطق من الخطأ فى كلامهم فى الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس ... وما ذكروه من الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التى يسمونها الجنس والفصل وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات التى يسمونها أجزاء تسبق الموصوف فى الوجود الذهنى والخارجي جميعاً. واثباتهم فى الأعيان الموجودة فى الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشىء المعين والموجود وأمثال ذلك من أغاليطهم التى تقود من اتبعها إلى الخطأ فى الالهيات"[1].

ويرى ابن تيمية أن ذلك قد أدى بمناطقة الإسلام إلى أن يجعلوا الموجود الواجب وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق كما قال طائفة من الملاحدة، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قال ابن سينا وأمثاله، أو بشرط الإطلاق كما قال ملاحدة المتصوفة كابن عربى والقونوى وابن سبعين، كما يجعله المعتزلة ذاتاً مجردة من الصفات[2] مع العلم بصريح العقل أن كل ذلك يمتنع وجوده فى الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود[3] فالمتفلسفة منهم من يقول يوجد المطلق بشرط الإطلاق فى الخارج كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية ومنه من يزعم وجود المطلقات فى الخارج مقارنة للمعينات وأن الكلى المطلق جزء من

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٢٦، ١٢٧.

(٢) يربط ابن تيمية بين قول المعتزلة بنفى الصفات وبين قول أفلاطون وشيعته بوجود مادة خالية عن جميع الصور وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لا صفة لها وهو وجود جوهر بلا عرض يقوم به، وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجوهر عن الاعراض وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات وذلك بمنزلة أن يقدر المقدر جسماً لا متحركاً ولا ساكناً ولا حياً ولا ميتاً ... ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على انكار زعم من زعم تجويز وجود جوهر خالى عن جميع الأعراض وهو الذى يحكى عن فقهاء الفلاسفة من تجويز وجود مادة خالية عن جميع الصور ويذكر هذا عن شيعة أفلاطون وقد رد ذلك عليهم أرسطو وأتباعه" أنظر ابن تيمية: "العقيدة الأصفهانية" ص٦٥، ٦٦.

(٣) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٧٦، ١٧٢، ١٢٧، ابن تيمية: "شرح العقيدة الأصفهانية" ص٤٥.

المعين الجزئى كما يذكر عن أتباع أرسطو صاحب المنطق وكلا القولين خطأ صريح فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شىء معين مختص لا شركة فيه أصلا، ولكن المعانى الكلية العامة المطلقة فى الذهن كالالفاظ المطلقة والعامة فى اللسان وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة فى الخارج ويشملها ويعمها لا أن فى الخارج شيئا هو نفسه يعم هذا أو هذا أو يوجد فى هذا أو هذا أو يشترك فيه هذا أو هذا فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول وإنما يقوله من اشتبه عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية"[1].

ويقول ابن تيمية أيضاً أنه "علم بصريح العقل أن الوجود المطلق بشرط الاطلاق لا يكون فى الخارج ، انما هو أمر يقدر فى العقل ... لكنهم زعموا مع ذلك أنه وجود مطلق بشرط الاطلاق لا يتعين ولا يتخصص بحقيقة يمتاز بها عن سائر الموجودات ... وهذا من أبين التناقض والإضطراب والجمع بين النقيضين حيث جعلوا بموجب البرهان والحق موجودا فى الخارج وبموجب سلب الصفات وهو التوحيد الذى تخيلوه معدوما فى الخارج فصار قولهم مستلزماً لوجوده وعدمه، وكذلك قول من سلك سبيلهم من القرامطة الباطنية فصار قولهم كأصحاب رسائل اخوان الصفا وأمثالهم من الاتحادية أهل وحدة الوجود كابن سبعين وابن عربى ونحوهما بل وسبيل نفاة الصفات من أهل الكلام كالمعتزله وغيرهم بل وسبيل سائر من نفى شيئا من الصفات فإن لازم كلامه تعطيله ونفيه مع اقراره بثبوته فيكون جامعاً بين النقيضين"[2].

ولعل هذا التناقض فيما يقول ابن تيمية "هو سبب ماشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة وقد يطعن فى هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لاوازمه ويظن أنه فى نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده ولاثبوت حق ولا انتفاءه وانما هو اله تعصم مراعاتها عن الخطأ فى النظر وليس الأمر كذلك بل كثير

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٢٦.

(٢) ابن تيمية: "العقيدة الأصفهانيةن" ص٤٥، ٤٦.

مما ذكروه فى المنطق يستلزم السفسطة فى العقليات والقرمطة فى السمعيات"[1].

هكذا ينكر ابن تيمية الميتافيزيقا التى يمكن أن تنشأ على أسس منطقية فالقول بالأجناس والأنواع والتصورات الكلية الثابتة قد أكد المعنى الميتافيزيقى والقائل بوجود الماهيات الثابتة، وينقد ابن تيمية لفكرة الماهية الثابتة وقوله بعدم وجود الماهيات، وكذلك الكليات إلا فى الأذهان أصبح من الميسور نقض فكرة الأجناس والأنواع من حيث هى مستخدمة فى التعريف، وخاصة التعريف بالحد، وهو بهذا يضع بداية لفلسفة تحليلية تقوم على تحليل عبارات والفاظ الفلاسف والمناطقة تحليلا منطقياً وفلسفياً لبيان تهافت الميتافيزيقا القائمة على أسس منطقية. وما أشبه فى هذا الصدد بالفيلسوف المعاصر رودلف كارناب فى انكاره الميتافيزيقا على أسس التحليل المنطقى للعبارات والقضايا وخير مثال يشهد على ذلك قول ابن تيمية: بأن المعدوم شيء هو قول من أفسد ما يكون فكأننا فى هذا الصدد نقرأ لكارناب الذى يضرب مثلا على العبارات الميتافيزيقية الخالية من المعنى بما ذهب إليه الفيلسوف الوجودى المعاصر مارتن هيدجر بأن العدم موجود[2].

الأصل الأول: التفريق بين الذاتى واللازم[3] :-

يرى ابن تيمية: أن الأصل الثانى من الأصلين الفاسدين اللذين قام عليهما بناء الحد المنطقى هو تفريق المناطقة بين الذاتى واللازم ويعتبر أن هذا الفرق لا حقيقة له فتقسيم المناطقة لصفات الماهية إلى ذاتى مقوم داخل فى الماهية وجزء منها وإلى عرضى خارج عنها ليس مقوما، ثم تقسيمهم العرضى إلى "لازم"

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٢٧.

(٢) د. عزمى اسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" مقال نشر فى مجلة الكاتب عدد٩٧ أبريل ١٩٦٩م ص١١٤.

(٣) يرى ابن تيمية: أن "تفريق المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ماسموها نفسية وذاتية وما سموها معنوية يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ماسموه ذاتيا مقوما داخلا فى الحقيقة وما سموه عرضيا خارجا عن الذات مع كونه لازما لها وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية" .

أنظر ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ٣ ص١٩.

"وعارض" واللازم إلى "لازم للماهية" "ولازم لوجودها" تقسيم خاطىء فى رأى ابن تيمية، كذلك فإن تفريقهم بين الذاتى المقوم واللازم الخارج - فى رأيه - للهتفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين"[1].

فالفرق بينهما فرقاً ذهنياً اعتبارياً لا فرق حقيقياً، فهو يرجع إلى اعتقاد المعتقدين لا إلى حقائق موجودة فى الخارج[2] وذلك لأنهم كما يقول ابن تيمية: "جعلوا الذاتى ما لا تتصور الماهية بدون تصوره والعرضى ما يمكن تصورها بدون تصوره وليس هذا بفرق فى نفس الأمر وانما يعود إلى ما تقدره الأذهان فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه فإن أريد بالتصور مطلق الشعور بالشىء فيمكن الشعور به بدون الصفات التى جعلوها ذاتية فإنه قد يشعر بالانسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق أو جسم نامى حساس متحرك بالارادة ناطق، وإن أرادوا التصور التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للموصوف بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه وإن قالوا نريد به "التصور التام للصفات الذاتية" عادت المطالبة بالفرق فيبقى الكلام دوراً، هذا كما أنهم يقولون ماهية الشىء هى المركبة من الصفات الذاتية ثم يقولون الصفات الذاتية هى التى يتوقف تحقق الماهية عليها أو يقف تصور الماهية عليها فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية ولاتعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها فيبقى الكلام دورا، كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة فى الحقيقة فى الوجودين الذهنى والخارجى مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات إن قدر أن هناك سبقا وإلا فهما متلازمان وإذا قيل هى أجزاء قيل إن كانت جوهرا كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة، وإن كانت أعرضا فهى صفات، فإذا قيل الانسان حيوان ناطق قيل إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضاً فهى صفات الانسان، وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو انسان وجوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم ... ومعلوم فساد هذا وحقيقة الأمر أنها لما يتصور فى الأذهان وصفات لما هو موجود فى الأعيان وأن الذات هى

---

(١) نفس المرجع: ص٢٢٣.

(٢) نفس المرجع: ص٢٢٤.

أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات"[1].

ويشير ابن تيمية إلى اعتراف أئمة المنطق بفساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم وفى هذا الصدد يقول: "يعترف حذاق أئمة أهل المنطق كابن سينا وأبى البركات صاحب المعتبر وغيرهما بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحاً واعترض ابو البركات على ماذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم. وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وأمثاله نبه على مذكره أرسطو وأصحابه فى هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته"[2].

وإذا كان التفريق بين الذاتى والعرضى تفريقاً خاطئاً كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية فإن التفريق بين الحد كما يفهمه المناطقة والحد كما يفهمه الأصوليون تفريق خاطىء لأنه إذا كان المناطقة يريدون بالحد تصور الصفات مفصلة فإن أظهر حدودهم وهو الحيوان الناطق لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلة فإن كونه جسماً نامياً حساساً متحركاً بالارادة لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة بل مجملة وإن أرادوا بالتصور التصور سواء كان مجملاً أو مفصل معلوم أن لفظ الانسان يدل على الحيوان والناطق كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة، فيكون اسم الانسان كافيا فى تعريف صفات الانسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كاف فى تعريف صفاته الحيوان، فإذا كان المناطقة فى تعريفهم الانسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفات الذاتية دلالة مجملة وهذا القدر حاصل بلفظ الانسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء وكان ماجعلوه حداً من جنس ماجعلوه اسما فإذا كان أحدهما دال على الذات فكذلك الآخر وإلا فلايجوز جعل أحدهما مصوراً للحقيقة دون الآخر. وغاية مايقال أن فى هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ماليس فى الآخر فإن قول القائل حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الانسان ، فيقال وكذلك

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ٣ ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ٣ ص٢٢٣.

فى لفظ النامى من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس فى لفظ الحيوان والمناطقة لا يوجبون ذلك، وكذلك لفظ الحساس والمتحرك بالارادة فعلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة معقولة وانما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية[1].

وأخيراً ينكر ابن تيمية فكرة تقدم تصور الذاتى على العرضى فى الذهن من ثلاثة وجوه هى:-

الوجه الأول: إن هذا التقدم والتأخر "خبر عن وضعهم إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم ويؤخرون هذا" وهذا تحكم محض من المناطقة لسببين :-

١- فى الواقع: لأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا وليست تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا هى التابعة لها، فليس مجرد افتراضنا أن هذه الصفة تتقدم وهذه الصفة تتأخر يجعل هذا متحققاً فى الخارج. بل أن جميع البشر الذين لم يقلدوهم فى هذا لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير.

٢- فى الفطرة: إن هذا التقسيم ليس فطرياً وإلا أدركته الفطرة بدون التقليد المغير لها كما تدرك سائر الأمور الفطرية. والذى فى الفطرة أن هذه اللوازم كلها لوازم للوصف وقد تخطر بالبال وقد لاتخطر وكلما خطرت كان الانسان أعلم بالموصوف وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل "أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلاً فى الذات فهذا تحكم ليس له شاهد لا فى الخارج ولا فى الفطرة"[2].

الوجه الثانى: إن فكرة تقدم الذاتى على العرض فكرة خاطئة لأن الوصف - فى رأى ابن تيمية - لا يكون ذاتيا للموصوف طبقا لما فى أذهاننا ، بل طبقا لحقيقته الخارجية التى هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تتصوره ومن ثم فإذا كان أحد الوصفين ذاتيا دون الآخر - كما يدعى المناطقة - فلابد - فى رأى ابن تيمية - أن يكون الفرق بينهما أمرا يعود إلى حقيقتهما الخارجية الثابتة بدون الذهن. اما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجية لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم

(١) نفس المرجع: ص٢٢٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٧٤، ١٧٣، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢١٦.

والتأخر فى الذهن فهذا لايكون حقاً إلا أن تكون الحقيقة والماهية هى ماتقدر فى الذهن لا مايوجد فى الخارج وذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن وحينئذ يعود حاصل هذا الكلام - كما يقول ابن تيمية - إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج وهى التخيلات والأوهام الباطلة ، وهذا كثير فى أصول المناطقة فى بيان ماذكروه فى الهيبولى والعقول والماهيات وغير ذلك[1] .

الوجه الثالث: ومما يظهر فساد فكرتهم عن تقدم الذاتى على العرضى أيضاً هو أنهم قالوا الذاتيات هى أجزاء الماهية وهى متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج، والأجزاء هى هذه الصفات، فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليها فى الخارج، وهذا مما يعلم بصريح العقل بطلانه - فى رأى ابن تيمية - لأن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءا من الكلام متقدما على سائر الجملة فى التصور والتعبير وهو فى الذهن واللسان جزء من الجملة التى هى فى الحقيقة وما به الماهية عندهم، فلما كان يشتبه عليهم ما فى الأذهان وما فى الأعيان ظنوا أن صفات الأعيان المقدمة لماهياتها الثابتة فى الخارج هى متقدمة عليها فى الخارج، وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا[2] .

وبانتهاء القسم الثانى من نقد ابن تيمية للمقام الموجب، نستطيع أن نقرر أن ابن تيمية كان أكثر موضوعية وابتكارا فى نقده لهذا المقام من نقده للمقام السالب، والملاحظ اعتماد ابن تيمية فى القسم الأول من هذا المقام - وهو سلسلة الحجج التى وجهها إلى الحد فى مقامه الموجب - على رأى كل من الرازى فى ضرورية التصور وأبى البركات البغدادى فى أن الحد هو حد للاسم لا للشىء، وأن الذاتى والعرضى من الأمور النسبية، ولقد كان ابن تيمية غير موفق فى بعض الحجج - وقد أشرت إلى ذلك فى موضعه - إلا أنه كان أكثر موضوعية وتوفيقا عندما قرر أن ماذهب إليه المناطقة من التفريق بين الذاتى والعرضى هو مجرد اصطلاح، وليس تابعا للحقائق فى ذاتها كما يزعمون، فوصل إلى ما أراد تقريبا وهو الزام المناطقة أن مدار أبحاثهم كانت أمور اصطلاحية لا تتبع الحقائق من

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٧٥، السيوطى: "صون المنطق والكلام"ص٢١٦، ٢١٧.
(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٧٥، ١٧٦.

حيث هى كما يدعون.

وأن من حق غيرهم أن يعارضهم باصطلاح آخر، وقد وصل فى نقده هذا إلى آراء نقدية سبق بها بعض الفلاسفة والمناطقة المحدثين والمعاصرين - كما سبق أن أشرت - بما لا يقل عن ستمائة سنة مما جعل لأبحاثه المنطقية قيمتها العلمية.

ثانياً: الجانب الإنشائى:-

وهذا الجانب يمثل الحد من وجهة نظر ابن تيمية، فابن تيمية لم ينكر الحدود بصفة عامة، لكنه أنكر الحد الأرسطى - كما سبق أن ذكرت - لاستناده على أفكار ميتافيزيقية يؤدى اعتناقها إلى مخالفة العقائد الإسلامية، كالتفريق بين الذاتى والعرضى، وانقسام العرضى إلى لازم للماهية للهولازم لوجودها، ويقول ابن تيمية: "أن الفساد دخل فى العقول والأديان على كثير من الناس إذ خلطوا ماذكره أهل المنطق فى الحدود بالعلوم النبوية التى جاءت به الرسل - التى عند المسلمين واليهود والنصارى - بل وسائر العلوم كالطب والنحو وغير ذلك[1] ولعل ابن تيمية يقصد بذلك أن تطبيق الحدود المنطقية فى حدود الأحكام/ الشرعية يفسدها من ناحية أن المناطقة يدعون أن الحدود تصور الحقائق، وقد يكون ذلك هو غير المراد فى الشرع إذ تعريف الملك والرسول وتعريف الوجود والجواز والإباحة قد يكون باطلا لجواز أن تكون حقائق هذه الأسماء والأحكام على خلال ما ذكروا لان معرفة ذاتيات هذه الأمور يكاد يكون ممتنعا ، فاظهار تلك الحقائق بحدهم وادعائهم أن الحد يصور ذاتياتها باطل وهذا فساد فى الدين ليس باليسير. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان نظرة ابن تيمية إلى أن الحاجات الإنسانية لا تستقر بل تتطور باستمرار وكذلك العلوم تتبدل مع تبدل الحاجات وتطورها - لا تتفق مع وضع حدود ثابتة فى أى علم من العلوم. لذلك فمن المستحيل قبول الحد التام كقانون يتعرف الإنسان بواسطته على ماهية الأشياء من هذا المنطلق وضع ابن تيمية نقده للحد الأرسطى ومنه أيضاً اتجه إلى توضيح ارائه الخاصة بالحد الإسلامى، فجاء من هنا جانبه الإنشائى فى الحد.

---

(١) نفس المرجع: ص١٠٩، ١١٠.

يرى ابن تيمية أن فائدة الحد هى "التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وانما يدعى هذا أهل المنطق اليونانى اتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم من الإسلاميين"[١].

وإذا كان المقصود بالحد "التمييز بين المحدود وبين غيره كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة فى حصول التمييز بها وان لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة فى عدم حصول التمييز"[٢] وإذا كان المطلوب بالحدد تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ولا يمتنع بها مطلقا، بل يحصل لبعض الناس وفى بعض الأوقات دون بعض كما يحصل بالأسماء. "فإن الحد تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال، فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد"[٣].

وإذا قيل أن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع له يتصور حقيقة المحدود التى لم يتصورها إلا بلفظ الحاد وبمجرد قوله - كما يذهب إلى ذلك بعض المناطقة - فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن يسمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ[٤].

ومعنى ذلك أن ابن تيمية يوافق - معظم متقدمى المتكلمين وبعض متأخريهم - على أن فائدة الحد هى التمييز بين المحدود وغيره لا تصوير الماهية كما يدعى المناطقة الأرسطيون ويذكر ابن تيمية عن امام الحرمين أنه قال: "القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشىء وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره"[٥] كما أنه يوافق أبا المعالى على أنه "إذا كان الغرض من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس منه، فليس يتحقق ذلك إلا مع الإطراد والإنعكاس، والطرد هو تحقق المحدود مع تحقق الحد والعكس هو انتفاء

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٧٣.

(٢) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ٣ ص٢٢٢.

(٣) نفس المرجع: ص٢٢٢.

(٤) نفس المرجع: ص٢٢٢.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٨٢.

المحدود مع انتفاء الحد"[١].

وواضح أن تعريف المتكلمين وابن تيمية للحد يخالف الحد الأرسطى لذلك يشير ابن تيمية فى أكثر من موضع إلى رفض المتكلمين للحد الأرسطى فيقول: "أما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف - المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف فى هذا الشأن من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم - فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لايسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ولا يجوزون أن يذكر فى الحد ما يعم المحدود وغيره سواء سمى جنسا أو عرضا عاما، وانما يحدون بما يلازم المحدود طردا وعكسا، ولا فرق عندهم بما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود عن غيره[٢] ويقول أيضا ابن تيمية: "لم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى الحدود على طريقة المنطقيين كما دخل فى ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وانما هو زيغ عن سواء السبيل"[٣]. أما عن موقف متأخرى المتكلمين فيقول: "وهؤلاء الذين تكلموا فى الأصول بعد ابى حامد هم الذين تكلموا فى الحدود بطريقة أهل المنطق اليونانى"[٤].

وإذا رأى ابن تيمية فى الحد يوافق رأى معظم متقدمى المتكلمين وبعد متأخريهم - كما يشير هو إلى ذلك - ويختلف فى نفس الوقت عن الحد الأرسطى فهو يحرص على مناقشة رأى مشاهير مفكرى الإسلام المتابعين لأرسطو ويطيل وقفته مع الإمام الغزالى لأنه على الرغم من قوله بتهافت أراء الفلاسفة إلا أنه يؤمن بالمنطق معيارا للعلم أو ميزانا"[٥].

ويدلل ابن تيمية على أن تعريفه للحد أصوب من تعريف المناطقة المتابعين لأرسطو فيقول أن: "أئمة المصنفين فى صناعة الحدود على طريقة المنطقيين

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٨٤.

(٢) نفس المرجع السابق: ص٧٥، ٧٦.

(٣) نفس المرجع: ص١١٠.

(٤) نفس المرجع: ص٧٥.

(٥) نفس المرجع: ص٨١: ٩٩.

يعترفون - عند التحقيق - بأن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء كما ذكر ذلك أبو حامد الغزالى فى كتابه "معيار العلم" والفارابى فى كتابه "البرهان" وابن سينا فى "الشفاء" وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "البرهان" وهكذا يقول حذاقهم فى تحديد أمور كثيرة قد حدها غيرهم، فيقولون لا يمكن تحديد تعريف لماهيتها، بل تحديد تنبيه وتمييز"[1] فابن سينا ذكر فى "الشفاء" "أن هناك أمورا كثيرة لا يمكن تحديدها تحديد تعريف لماهيتها، بل تحديد تنبيه وتميز، وذلك كالأمور العامة مثل الموجد والشىء وما إلى ذلك، ويبين أن هذه الأمور وأمثالها إنما هى متصورات لذاتها، فإذا أردنا تحديدها كان ذلك تنبيها واخطارا. ويقول ابن تيمية عن كلام ابن سينا هذا أنهم للهقد تلقوه عنه بالقبول "فأقره أبو حامد والرازى والسهروردى وغيرهم ونتيجة اعترافهم هذا يمكن أن يقال لهم - فى رأى ابن تيمية - بأن الذى ذكروه فى حدود هذه الأمور مع أنها تنبيهات وليست تعريفات لما هو مجهول هو موجود فى غيرها أى أن غيرها أيضا متصور لذاته، فإن حد كان ذلك الحد تنبيها واخطارا وغاية ما هنالك-أن الأمور اما أن تكون بينة لكل أحد كالأمور العامة والحدود فى مثل هذه باعترافهم بالتنبيه. واما أن تكون ظاهرة لبعض الناس كالأمور الصناعية والإصطلاحية، وهذه الأمور بالنسبة لأهل الصناعات والإصطلاحات إن حدث فيكون حدها أيضا مثل الأمور العامة للتنبيه والأخطار. وإما أن تكون هذه الأمور خفيه عند بعض الناس وهذه الحدود أيضا لاتفيد تعريف حقيقتها بعينها وإنما تفيد تمييزها ونوعا من التعريف الشبهى"[2].

من هذا يتضح لنا أن فائدة الحد عند ابن تيمية لا تتجاوز فائدة الإسم من حيث التنبيه على تصور المحدود كما ينبه الإسم فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشىء فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشىء الذى أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره[3] إلا أن الحد هو "تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال" وهذا هو

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٢٥.

(٢) نفس المرجع: ص١٢٥: ١٣٢.

(٣) نفس المرجع: ص١٢١.

رأى أهل الصواب كما يشير إلى ذلك ابن تيمية[1] .

ويؤكد ابن تيمية على هذا الإتجاه اللغوى للحد قائلاً أنه: "تكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود وللأعيان بالجهات كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلى كذا، ومن الجانب الشرقى كذا، وميزت الأرض باسمها وحدها وحد الأرض يُحتاج إليه إذا خِيف من الزيادة فى المسمى أو النقص منه. فيفيد ادخال الحدود جميعه واخراج ما ليس منه كما يفيد الإسم وكذلك حد النوع، وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية تارة أخرى وحقيقة الحد فى الموضوعين بيان مسمى الإسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود وإذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الإسم والتسمية أمر لغوى وضعى رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته، ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يُعرف حده "باللغة" ومنها ما يُعرف حده "بالشرع" ومنها ما يُعرف حده "بالعرف"[2] ومن هذا تفسير الكلام وشرحه على أن هذا التفسير والشرح يكون له جانبين عند ابن تيمية هما :-

١- ***الجانب الأول:*** إذا أريد بهذا التفسير تبيين مراد المتكلم فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه، وفى هذا تصوير لكلامه، وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيُشار له إلى المسمى بحسب الإمكان - إما إلى عينه، وإما إلى نظيره - ولهذا يقال: "الحد تارة يكون "للإسم" وتارة يكون "للمسمى" .

٢- ***الجانب الثانى:*** إذا أريد بالتفسير تبيين صحة كلام المتكلم وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة كلامه ، وفى هذا تصديق كلامه[3] .

ولعل وجهة نظر ابن تيمية عن الحدود تتضح أكثر عرض تفاصيل أكثر عن هذين الجانبين:-

أما عن ***الجانب الأول:*** فقد عرفنا منه أن توضيح مراد المتكلم يبنى فى رأى

---

(١) نفس المرجع: ص١١٣.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٢١.

(٣) نفس المرجع: ص١٢٢.

ابن تيمية على معرفة حدود كلامه، وهنا نجد ابن تيمية يبين لنا ماهو المطلوب تعريفه بالحد؟ كما يبين لنا أنواع هذا المطلوب وكيفية تعريفه. ومن خلال ذلك يمكن أن نتعرف على أنواع الحدود عند ابن تيمية.

المطلوب تعريفه بالحد:-

يقول ابن تيمية: "المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال ما كذا؟ كما يقول ما الخمر؟ أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الإسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، وإما أن يكون عالما بمسماه"[١].

أنواع المطلوب وكيفية تعريفه:-

يرى ابن تيمية أن مطلوب السائل يكون على نوعين :-

الأول: مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه

الثاني: مطلوب السائل الغير متصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه[٢].

ويتحدث ابن تيمية عن هذين النوعين بالتفصيل. ثم نراه فى نهاية حديثه عنهما يشير إلى نوع آخر غيرهما يمكن أن نعتبره نوع:

ثالث: وهو مطلوب السائل المتصور للمعنى العالم بدلالة اللفظ عليه[٣].

والسائل فى النوع الأول والثالث يكون عالماً بالمسمى بينما فى النوع الثانى يكون جاهل بالمسمى والإسم معا. وإذا كان السائل عالما بالمسمى فإما أن يكون جاهلا بدلالة الإسم عليه - كما هو الحال فى النوع الأول - كان التعريف للاسم لمعرفة ماوضع له اللفظ وإما أن يكون عالما بدلالة الإسم عليه - كما هو الحال فى النوع الثالث - فالسائل والحالة هذه لايحتاج إلي التمييز بين المسمى وغيره، ولا إلى تعريفه دلالة الإسم عليه، بل يكون مطلوبة قدرا زائدا على التمييز بينه وبين غيره أما إذا كان السائل غير عالم بالمسمى ولا - بدلالة الإسم عليه - كما هو الحال فى

(١) نفس المرجع: ص١٣٢.

(٢) نفس المرجع: ص١٤١، ١٤٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" جـ١ ص١٤٩، ١٥٠.

النوع الثانى - فهو يحتاج فى هذه الحالة إلى حد الإسم والمسمى معا.

وفيما يلى تفصيل هذه الأنواع الثلاثة:-

النوع الأول:

وهو مطلوب السائل المتصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه، فالسائل فى هذه الحالة يكون قد تصور المعنى بغير ذلك ولكن لم يعرف أنه يعنى بذلك اللفظ فهذا لا يفتقر إلا إلى ترجمة اللفظ كالمعانى المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال، كالخبز والماء والأكل والشرب والبياض والسواد والطول والقصر والحركة والسكون ونحو ذلك[1]. وذلك كالسائل عن اسم فى غير لغته أو عن اسم غريب فى لغته، أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية، والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية ... وهذا هو الترجمة.

والترجمة لها أحكامها فى رأى ابن تيمية، منها أن المترجم لابد أن يعرف اللغتين التى يترجم منها والتى يترجم إليها، وإذا عرف أن المعنى الذى يقصد به هذا الإسم فى هذه اللغة هو المعنى الذى يقصد به فى اللغة الأخرى ترجمه، كما يترجم اسم الخبز والماء والأكل والشرب والشمس والقمر ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس وما تضمنته من الأشخاص سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معانى. وأن تكون الترجمة للمفردات وللكلام المؤلف التام، وكثيراً من الترجمة لا يأتى بحقيقة المعنى الذى فى تلك اللغة بل ما يقاربه، لأن تلك المعانى قد لا تكون لها فى اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة، لاسيما اللغة العربية فإن ترجمتها فى الغالب تقريبية، ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن[2] والحديث

---

(١) نفس المرجع: ص١٤١، ١٤٢.

(٢) عن جواز ترجمة القرآن يقول ابن تيمية: "ومعلوم أن الأمة مأمورة بتبليغ القرآن لفظه ومعناه، كما أمر بذلك الرسول ولا يكون تبليغ رسالة الله إلا كذلك، وأن تبليغه إلى العجم قد يحتاج إلى ترجمه له، فيترجم لهم بحسب الإمكان، والترجمة قد تحتاج إلى ضرب أمثال لتصوير المعانى، فيكون ذلك من تمام الترجمة".
أنظر ابن تيمية: "نقص المنطق" ص٩٨.

وغيرها بل أن تفسير القرآن وغيره من سائر أنواع الكلام وهو أول درجاته من هذا الباب. فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام[1].

إذن الترجمة من الحدود اللفظية، أى أن عمل الحد فى رأى ابن تيمية - هو الترجمة بلفظ عن لفظ آخر، ويذكر ابن تيمية أن معرفة هذه الحدود من الدين فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ)، ثم قد تكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ إِلا يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾[2] والذى أنزل على الرسول (ﷺ) فيه أسماء قد تكون غريبة على المستمع كلفظ "ضيزى"[3] "وقسورة[4] وعسس[5]" وغير ذلك، وقد يكون الإسم مشهورا لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الاجمال كاسم "الصلاة" "والزكاة" "والصيام" "والحج"، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناه على سبيل الاجمال فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول (ﷺ). وهى التى يقال عنها "الأسماء الشرعية" كما إذا قيل "صلاة الجنازة" "وسجدتا السهو" "وسجود الشكر" "والطواف" هل تدخل فى مسمى الصلاة فى قوله(ﷺ): "مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم"؟ فقيل: كل ذلك صلاة تجب لها الطهارة وقيل لا تجب الطهارة لشىء من ذلك، وقيل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم، كصلاة الجنازة وسجدتى السهو دون الطواف وسجود التلاوة. وكذلك اسم الخمر والربا والميسر وغيرهم تعلم أشياء من مسمياتها ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر فإنه قد يكون الشىء داخلا فى اسم الربا والميسر، والإنسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك سواء أكان شرعى أو غير شرعى[6].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٣.

(٢) سورة التوبة: ٩٧.

(٣) سورة النجم: ٢٢، من قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ بمعنى جائرة.

(٤) سورة المدثر: ٥١، من قوله تعالى: ﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ وهو الأسد.

(٥) سورة التكوير: ١٧، من قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾: أى أدبر.

(٦) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٤، ١٣٥.

ويؤكد ابن تيمية على ضرورة الحاجة إلى معرفة هذه الحدود بالنسبة لكل أمة وفى كل لغة، وذلك لأن معرفتها من ضرورة التخاطب الذى لابد منه لجميع الناس[1] فالحد اللفظى "هو الذى يحتاج إليه فى إقراء العلوم المصنفة بل فى قراءة جميع الكتب بل فى جميع أنواع المخاطبات، فإن من قرأ كتب النحو والطب أو غيرها، لابد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة"[2].

معنى هذا أن ابن تيمية يرى أن الحد اللفظى هو الوحيد الذى يستخدم فى جميع العلوم دينية وفلسفية وعلمية، ويقول ابن تيمية أن الحد اللفظى هو "الذى يقال له حد بحسب الإسم"[3] والواقع أن الحد الذى يكتفى فيه بمجرد شرح الإسم هو الذى يؤثره بعض المناطقة المحدثين مثل جون استيوارت مل، الذى يذهب إلى أن أبسط مفهوم التعريف وأكثر المفاهيم صحة هو أن التعريف قضية شارحة لمعنى لفظ من الألفاظ[4] كما أننا نجد الإتجاه اللفظى فى الحد لدى برتراند راسل Russel الذى لم يقبل التعريف الفلسفى وأخذ فى دراسة الرياضة بالتعريف اللفظى[5] وهذا مايردده جونسون Johnson فى كتابه "المنطق" [6] وإلى مثل هذا ذهب أصحاب الوضعية المنطقية الذين يسمون هذا النوع من التعريف الشارح لمعنى اللفظة بما يساويها فى الإستعمال القائم التعريف القاموسى، ويأخذون به دون التعريف التقليدى لأرسطو بالحد[7] والتعريف الإسمى يختلف عن التعريف

---

(١) نفس المرجع: ص١٣٦.

(٢) نفس المرجع: ص١٣٤.

(٣) نفس المرجع: ص١٣٧.

(٤) Mill , J. S. system of lojic , LONDON 1925 , P. 86.

(٥) برتراند راسل: "أصول الرياضيات" ترجمة د. محمد مرسى أحمد وآخرون، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥م ص٨٩ وما بعدها.

(٦) W. E. Johnson , M. A. Lojic , 1921, Part I , P. 103 - 104.

(٧) د. زكى نجيب محمود: "المنطق الوضعى" جـ١ ص٦١: ٦٥. والتعريف القاموسى عند أصحاب الوضعية المنطقية أحد نوعى التعريف الإسمى والاخر هو الإشتراطى وهو الذى يشترط فيه صاحبه على القارىء أو السامع أن يفهم لفظة معينة بمعنى معين يريده هو. أنظر المنطق

الأرسطى، فالتعريف الأرسطى شيئياً يدور حول تحليل الشىء المسمى إلى عنصريه الأساسيين: جنسه وفصله، وذلك لكى نصل إلى ماهية الشى وجوهره[1] أما التعريف الإسمى فليس هدفه تحديد جوهر الشىء بل هدفه تحديد معنى الكلمة فى الإستعمال، وإن كان كذلك فليست وسيلته أن نحلل عناصر الشىء إلى ما هو جنس وماهو فصل بل وسيلته أن نستبدل بالكلمة أو العبارة المراد تعريفها كلمة أو عبارة أخرى لا تحتاج من السامع إلى إيضاح[2].

ويرى جوبلو - كمفكر اسمى - أن التعريف بالأسماء لكونها متغيرة، تخصب العلم والفلسفة دائماً، وهى فى تطور دائما ، ويعطى مثلاً لهذا كلمة - خاصية - كانت تعنى أولاً صفة خاصة أو نوعية، مقابلة بذلك للصفات العامة أو الجنسية، ثم انتهى الأمر إلى تعبيرها الآن عن أى صفة عامة، ويرى جوبلو أن تعريف العلوم والفلسفة متغيرة أو بمعنى أدق هى تعريفات اسمية اللهم إلا الهندسة التى لم تتغير تعريفاتها منذ اقليدس حتى الآن، أما بقية العلوم فتتغير تعريفاتها بقدر تقدمها ، وتوقف تطور تعاريفها معناه - عدمها المطلق ... ونحن لانستطيع أن نحدد اللغة تحديداً كاملاً مطبقاً ،اللهم إلا إذا قتلنا الفكر[3].

أقسام الحدود اللفظية:-

يقسم ابن تيمية الحدود اللفظية من حيث دلالتها على المعنى إلى ثلاثة أقسام:-

---

الوضعى ص٦٥: ٦٨. وقد سبق جون ستيوارت مل أصحاب الوضعية المنطقية إلى التفرقة بين التعريف القاموسى والتعريف الإشتراطى حين قال: "إن أبسط مفهوم للتعريف وأكثر المفاهيم صحة هو أن التعريف قضية شارحة لمعنى لفظ من الألفاظ أعنى إما أن يكون المعنى الذى هو موضع تسليم من الناس بوجه عام، أو المعنى الذى يريد المتكلم أو الكاتب أن يعطيه للفظ، وذلك لأغراض خاصة يهدف إليها من حديثه" MILL: Asystem of lojic , P. 86 وهذا يعنى أن التعريف إما أن يكون تحديد معنى اللفظ كما يستخدمه الناس - بالفعل (القاموسى) أو تحديد لمعنى لفظ يريد الباحث أن يعطيه لغرض معين من الأغراض (الإشتراطى).

(١) د. زكى نجيب محمود: "المنطق الوضعى" جـ١ ص٥١: ٥٩.

(٢) نفس المرجع: ص٥٩ وما بعدها.

(٣) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" ص١٤٩،١٤٨.

١-حدود تعرف بالمرادف:

فيعرف اللفظ بلفظ مرادف أوضح فى الدلالة على معناه[١].

وهذا هو أحد طرائق التعريف القاموسى عند المناطقة المحدثين أى ترجمة اللفظ المجهول إلى ما يساويه من لفظ معلوم، سواء كانت الترجمة من لغة أجنبية إلى اللغة القومية، أو كانت من عبارة إلى مايساويها فى نفس اللغة القومية بعبارة أخرى هى طريقة تفسير اللفظ بما يرادفه معنى، إذا كان هذا المرادف معلوما لمن أفسر له اللفظ المجهول ... فمثلا إذا سألنى طفل ناشىء فى تعليم اللغة العربية ... وهذه هى طريقة القواميس، فقواميس اللغة الواحدة تفسر كل لفظ بما يساوه من اللغة نفسها وقواميس اللغتين كالقاموس العربى "العربى الإنجليزى" مثلا تفسر كل لفظ فى أحد اللغتين بما يساويه فى اللغة الأخرى[٢] ويقول جونسون، فى كتابه المنطق أن التعريف المرادف Bi-verbal Deffinition هو تعريف الشىء بمرادف اوضح منه وهو من أكثر التعاريف استعمالاً فى اللغة العادية[٣].

٢- حدود تعرف بالمكافىء:

فيعرف اللفظ بلفظ مكافىء له غير مرادف بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى، وبذلك يؤدى معنى المعرف وزيادة كما إذا قيل ما الصراط المستقيم؟ قيل: هو الإسلام واتباع القرآن، أو "طاعة الله ورسوله" والعلم النافع والعمل الصالح[٤].

٣- حدود تعرف بالمثال:

فيعرف اللفظ "بالمثال" كما إذا سأل سائل عن لفظ (الخبز) ورأى رغيف فيقول له: هو هذا كذلك إذا سأل سائل عن "المقتصد" "والسابق" "والظالم"[٥] فقيل له المقتصد هو الذى يصلى الفريضة فى وقتها ولا يزيد والظالم الذى يؤخرها

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٧.

(٢) د. زكى نجيب محمود: "المنطق الوضعى" جـ١ ص٦٩.

(٣) Johnson, lojic , part 1 , P. 104.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٧.

(٥) سورة فاطر: ٢٢. اشارة إلى قوله تعالى: ﴿... فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾.

عن الوقت والسابق الذى يصليها فى أول الوقت ويزيد عليها النوافل ويقول ابن تيمية "ونحو ذلك من التفسير الذى هو تمثيل يفيد تعريف المسمى "بالمثال" "لا خطاره بالبال لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلى فى أول الوقت وفى أثنائه والمؤخر عن الوقت لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة "الظالم" "والمقتصد" "والسابق" فاذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من "المقتصر على الواجب" "والزائد عليه" "والناقص عليه"[1] وهذا أيضاً من طرائق التعريف القاموسى عند المناطقة المحدثين وفيه تذكر أمثلة للمواقف أو الأشياء التى يصح للفظ المجهول أن يطلق عليها وبواسطة الأمثلة يعرف السائل معنى اللفظ المراد تعريفه فإذا أردنا مثلاً أن نفسر الغيرة لمن لا يعرفها، ذكرنا له أمثلة مثل "عطيل" وطريقة تصرفه فى مسرحية شكسبير المعروفة بهذا الإسم ... وقد لجأ كارناب إلى هذه الطريقة حين أراد أن يعرف معنى عبارتى "رمز وصفى" "ورمز منطقى" إذ راح يذكر قوائم من الأمثلة التى توضح معنى كل من الرمزين[2].

ويؤكد ابن تيمية :فى النهاية على أن حدود الأسماء الشرعية ليست حدود لغوية فقط - يكفى فى معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة فى اللغة وكتب الترجمة - كما يظن البعض، بل الأسماء الشرعية المذكورة فى الكتاب والسنة ثلاثة اصناف :-

(أ) منها ما يعرف حده "باللغة" كالشمس والقمر والكواكب ونحو ذلك.

(ب) ومنها ما لا يعرف إلا "بالشرع" كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا.

(ج) ومنها ما يعرف بالعرف العادى - وهو الخطاب باللفظ - كأسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك[3].

وهنا يشير ابن تيمية: إلى مسألة هامة تتصل بفكره الخاص فى مسألة

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٧.

(٢) د. زكى نجيب محمود: "المنطق الوضعى" جـ١ ص٦٩، ٧٠.

(٣) ابن تيمية : لله‌الرد على المنطقيين‌لله جـ ١ ص. ١٣٨ .

الإجتهاد والتأويل وهى كيفية دخول الأعيان الموجودة تحت هذه الأسماء الشرعية فقد يكون دخول فرد معين فى مسمياتها ظاهرا كدخول صلاة الظهر فى الصلاة المأمور بها شرعاً. وقد يكون دخول الأعيان الموجودة فى مسميات الأسماء خفياً فيحتاج - فى رأى ابن تيمية إلى اجتهاد وهذا هو التأويل فى لفظ الشارع الذى يتفاضل فيه الفقهاء وغيرهم . انهم قد اشتركوا فى حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء أو حفظ كلام الفقهاء أو النحاة أو الأطباء وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد بهذا الإسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثه فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكما يسبق الطبيب إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء[1] .

وإذا كان دخول الأعيان الموجودة فى مسميات الأسماء خفياً فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط[2] فإذا كان الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط "قبول الشهادة" لكونه "ذا عدل" وكما ناط "النفقة الواجبة" "بالمعروف" فيبقى النظر فى هذا الشخص هل هو ذو عدل، وفى هذه النفقة هل هى بالمعروف، وأمثال ذلك لابد فيه من نظر خاص فلا يعلم بمجرد الإسم[3] وقد يكون الإجتهاد فى دخول بعض الأنواع فى مسمى ذلك الإسم كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل فى مسمى الخمر ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما فى مسمى الميثر[4] ومثل هذا الإجتهاد متفق عليه بين المسلمين ممن يثبت القياس وممن ينفيه[5] .

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٩.

(٢) اجتهاد المجتهد فى تعريف علة الحكم يسمى عند الأصوليين المناط والإجتهاد فى تعيين العلة المؤثرة فى الحكم إذا كانت هناك أوصاف متعددة لا يتعين أحدها ابتداء هو ما يطلق عليه تحقيق المناط.
أنظر محمد الخضرى: "أصول الفقه" المطبعة التجارية سنة ١٩٦٢م ص٣٦٥.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٣٩، ١٤٠.

(٤) نفس المرجع: ص١٤٠.

(٥) كابن حزم: "ملخص أبطال القياس الرأى والإستحسان والتقليد والتعليل" تحقيق سعيد الأفغانى طبعة دمشق ١٣٧٩هـ ص١٢. يتكلم ابن حزم فى القياس كلام المستنكر له، لأنه نفى الرأى جملة وأوله القياس ... أنظر محمد أبو زهرة : للهابن حزملله دار الفكر العربى بالقاهرة سنة ١٩٧٨م - ص. ٤٥٣ وما بعدها.

فإن بعض الجهال يظن - كما يقول ابن تيمية - أن نفى القياس يكفيه مجرد العلم باللغة فى معرفة مراد الشارع، وهذا خطأ كبير ولهذا قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، تفسير لايعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لايعلمه إلا الله[1].

والتفسير الذى يعلمه العلماء يتضمن الأنواع التى لا تُعلم بمجرد اللغة كالأسماء الشرعية ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها التى يفتقر دخولها فى المسمى إلى اجتهاد العلماء[2] وهكذا فإن من تصور المحدود بنفسه فلابد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره وهذا لا يحتاج فى تصوره إلى حدٍ ولكنه يترجم له الإسم الدال عليه ويميز له المسمى عن غيره، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبه الإسم إذا كان عارفاً بمسماه[3] ويقول ابن تيمية أيضاً: وقد يكون المختص صفة واحدة، وقد يكون الإختصاص مجموع الصفتين ولو عرف المستمع الذى يخصه كان تصوره بعينه فيكون من القسم الأول الذى يترجم له اللفظ فقط[4].

النوع الثانى:

وهو مطلوب السائل الغير متصور للمعنى الجاهل بدلالة اللفظ عليه، والسائل فى هذه الحالة - فى رأى ابن تيمية - يحتاج إلى شيئين:

١- إلى ترجمة اللفظ وتصور المعنى .

٢- وإلى حد الإسم والمسمى. وذلك مثل من يسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التى لا يعرفها، فكل ما لا يعرف الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه إما فى كلام الشارع أو كلام

---

(١) محمد السيد الجليند: "الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل" القاهرة سنة ١٩٧٣م ص ١٤٩ وما بعدها، صبرى المتولى المتولى: "تفسير ابن تيمية بين النظرية والتطبيق" رسالة ماجستير - القاهرة ١٩٧٩م ص١٩ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٤١.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٤٧.

(٤) نفس المرجع: ص١٤٥.

العلماء أو كلام بعض الناس فإنه إذا لم يكن قد تصور ذلك المعنى ولا له فى لغته لفظ فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل طريقة تعريف للمعنى عند ابن تيمية هو إما التعيين أو الصفة(١).

التعريف بالتعيين:

والمراد بالتعيين أن يكون الشىء المسمى حاضراً ليراه السائل إن كان مما يرى كرؤيته للحيوان الذى لم يألفه ورؤيته للعبادات والأعمال التى لم يكن يعرفها، ويصل بذلك إلى الدرجة التى يسميها ابن تيمية: "عين اليقين" أو يذوق السائل أو يلمس الشىء المسمى، كما إذا ذاق الفاكهة أو الحلوى، وبذلك يصل إلى الدرجة التى يسميها ابن تيمية: "حق اليقين"(٢).

والتعريف بالتعيين الذى يقول به ابن تيمية هو التعريف بالاشارة الذى أشار إليه جونسون فى كتابه "المنطق" ويرى أن هذا التعريف يستعمل لتعليم الأطفال معانى الأشياء فالطفل لا يستطيع أن يصل إلى معرفة شىء بأى طريق من طرق التعريف الأخرى(٣).

التعريف بالصفة:-

والطريق الثانى هو طريق وصف المسؤل عنه، فإن ابن تيمية يرى أن الوصف قد يقوم مقام العيان ويؤيد قول الرسول (ﷺ): "لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها" ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة (بالصفة) ولهذا كان التعريف بالوصف وهو التعريف بالحد لابد أن يشتمل ما يميز الموصوف أو المحدود من غيره بحيث يكون جامعاً لأفراد الموصوف مانعاً من دخول غير أفراده

---

(١) نفس المرجع: ص١٤٢.

(٢) نفس المرجع: ص١٤٢، ١٤٣ وأنظر أيضاً ابن تيمية: "رسالة درجات اليقين" من مجموعة الرسائل الكبرى جـ٢ ص١٥٩.

(٣) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" ص١٥٠ والجدير بالذكر أن أنواع التعريفات الثلاثة التى ذكرها جونسون فى كتابه "المنطق" قد سبقه إليها ابن تيمية وهى:
١- التعريف بالاشارة ٢- التعريف بالمثال ٣-التعريف بالمرادف .

فيه، وهو فى الحقيقة تعريف بالقياس والتمثيل، اذ الشىء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره. وذلك لأن التعريف بالوصف مشتمل على الصفات المشتركة بين المحدود وبين غيره بحيث تكون الصفات المشتركة بجملتها مميزة لنوع المحدود عن غيره، فكل صفة من تلك الصفات انما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع، والقدر المشترك انما يفيد المعرفة للعين "بالمثال" ولا يفيد معرفة العين المختصة، لأن ما به الاشتراك لا يدل على مابه الامتياز غير أن مجموع الصفات يكون مميزاً للمحدود تمييز "تمثيل" لا تمييز "تعيين" لأن غير نوع المحدود لا تجتمع له تلك الصفات وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه "فالحد يفيد الدلالة عليه لا تعريف عينه"[1].

ويقول ابن تيمية: إن الحاد إذا لم يكن متصور له (أى للمحدود) فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود فلا يمكن تعريفه إياه لا بفصل ولا خاصة سواء ذكر الجنس والعرض أو لم يذكر لأن الصفة التى تختص المحدود لا تتصور بدون تصوره. إذ لا وجود لها بدونه، والعقل انما يجرد الكليات إذا تصور بعض جزئياتها - فمن لم يتصور الشىء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه؟[2] لذلك يقول ابن تيمية: "أن الحدود المصورة للمحدود لمن لا يعرفه، انما هى مؤلفة من الصفات المشتركة لا يدخل فيها وصف مختص به اذ المختص - وإن كان لابد منه فى الحد المميز - فهو (أى الحاد) لم يتصوره، وانها (أى الحدود المصورة) لا تفيد تعريف عينه فضلاً عن تصوير ما يتنبه له وانما يفيد تعريفه بطريق التمثيل المقارب" اذ لو عرف المثل المطابق لعرف حقيقته[3]. وعلى ذلك فإن من لم يكن متصوراً للحدود يمكنه - فى رأى ابن تيمية - أن يتصوره بالتمثيل والتشبيه، ويتصور القدر المشترك بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات - والمقدر المشترك ليس هو فعلاً ولا خاصة. ولكن قد ينتظم من قدر مشترك وقدر مشترك ما يخص المحدود"[4] ويضرب لنا ابن تيمية أمثلة يوضح بها هذه الفكرة.

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٤٢، ١٤٤.

(٢) نفس المرجع: ص٢٤٧.

(٣) نفس المرجع: ص١٤٥.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٤٧.

مثال ذلك: من يسمع لفظ الخمر وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه فيُقال له هو الشراب المسكر فلفظ الشراب جنس للخمر يدخل فيه الخمر وغيرها من الأشربة، وكذلك لفظ المسكر الذى يظن أنه فصل مختص بالخمر. وهو فى الحقيقة جنس فيه يشترك الشراب وغيره. فإن لفظ المسكر ومعناه لا يختص بالشراب بل قد يكون الطعام. وقد يحصل بغير طعام ولا شراب فحينئذ لا فرق بين أن يقول "هو المسكر من الأشربة" أو ما اجتمع فيه الشرب والسكر أو يقول "الشراب المسكر" وانما هو كما يقول رجل طويل أو قصير فإن الرجل أعم من الطويل والطويل أعم من الرجل ولكن باجتماع هذين يتميز[1].

وكذلك فإن قول المناطقة فى حد الانسان بأنه الحيوان الناطق "يمكن نقضه بالمَلك" فإذا قيل ان اسم الحيوان عندهم مختص بالنامى المغتذى وهذا "يخرج المَلك" فإن الناطق أعم من الانسان إذ قد يكون انسانا وغير انسان. كما أن الحيوان أعم منه فإذا زادوا على "الحيوان الناطق" المائت كما فعل المتأخرون منهم، فهى أيضا زيادة فاسدة فى رأى ابن تيمية، فإن كونه مائتا ليس بوصف ذاتى له اذ يمكن تصور الانسان مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة لازمة فضلا عن أن تكون ذاتية، فإن الانسان فى الآخرة هو "انسان كامل" وهو حى أبداً ويقول ابن تيمية فى النهاية "وهب أننا نقبل فصلهم "بالمائت" فنقول المائت أيضا ليس مختصا بالانسان، بل هو من الصفات التى يشترك فيها الحيوان، وعلى ذلك فإن كل صفة من هذه الصفات "الحيوان" "والناطق" "والمائت" ليس منها واحد مختص بنوع الانسان، فيظل قولهم أن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة (بالنوع) فضلا عن كونها ذاتية، وانما يحصل التمييز بذكر المجموع إما الوصفين أو الثلاثة، هذا اذا جعل الفصل مصوراً للمحدود فى نفس من لم يتصوره. وأما إذا جُعل الفصل مميزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة[2].

وعلى ذلك فإن من لم يكون متصوراً للمحدود فلا يمكن تعريفه له بخواصه فإذا قيل فى الفرس أنه "حيوان صاهل" وفى الحمار أنه "حيوان ناهق" ... وأمثال

(١) نفس المرجع ص ١٤٥.

(٢) نفس المرجع ص ١٤٦، ص ١٤٧.

ذلك فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفا بها، فمن لم يعرف الفرس لا يعرف الصهيل، ومن لم يعرف الحمار لا يعرف النهيق اعنى لايعرف معناه وإن سمع اللفظ ،فإذا أريد تعريف النهيق قيل له: صوت الحمار فيلزم الدور. إذ قد يكون قد عرف الحمار بالنهيق والنهيق بالحمار، وهكذا سائر الخواص المميزه للمحدود لمن لم يكن قد عرف[1].

"فتبين أن تعريف الشىء إنما هو تعريف عينه، أو بذكر ما يشبهه. فمن عرف عين الشىء لا يفتقر فى معرفته إلى حد، ومن لم يعرفه إنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهه المشتركه بينه وبين غيره ما يخص المعرف"[2]. وتحت هذا النوع الأخير من التعريف يدخل ابن تيمية معرفتنا لحقائق الغيب التى أخبر عنها الرسل من الملائكة واليوم الآخر وما فى الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب وكذلك معرفتنا لله تعالى وصفاته، فكل هذه الحقائق لا نستطيع أن نعرفها معرفة عينية، وإنما تكون معرفتنا لها عن طريق التمثيل والتشبيه، بل ونستطيع أن نعرف لما قال كثير من السلف عن المتشابهه هو الوعد والوعيد وعن المحكم أنه الأمر والنهى، ولما قيل القرآن يعمل بمحكمه، ويؤمن بمتشابهه، كما نعلم أيضا أن تأويل المتشابه - الذى هو العلم بكيفية ما أخبرنا به — لا يعلمه إلا الله[3].

النوع الثالث :

وهو مطلوب السائل المتصور للمعنى العالم بدلالة اللفظ عليه فالسائل والحالة هذه "لا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه، بل يكون مطلوبه قدرا زائدا على التمييز بينه وبين غيره - وهذا هو الذى يجعلونه مطلوبا للسائل عن المحدود وجوابه عندهم المقول فى جواب ما هو؟[4] فمطلوب السائل هنا - كما يقول ابن تيمية - قد يكون قد ذكر خصائص له باطنه لم يطلع عليها أو يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الغائبه، يكون مطلوبه معرفة

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٤٨.

(٢) نفس المرجع: ص١٤٨.

(٣) نفس المرجع: ص١٤٨، ١٤٩.

(٤) نفس المرجع: ص١٤٩.

حقيقته التى لا يعلمها المسؤل أو علمها ولا عباره تدل السائل عليها، كالسائل عن حقيقة النفس مثلا "وجواب" مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركه من الصفات المختصة بل قد لايحصل إلا بذكر جميع المشتركات، وقد يحصل بذكر بعض المختصات - وقد يحصل بغير ذلك غرض السائل ومقصوده[1].

هذا عن الجانب الأول أما عن الجانب الثاني: من تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين صحة كلام المتكلم وتقريره فلا يكفى فيه معرفة حدود كلامه بل يحتاج - فى رأى ابن تيمية - إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم. فإذا كانت الحدود- فى رأى ابن تيمية - بمنزلة الأسماء وهو تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره - وذلك بالوصف الملازم له طردا وعكسا بحيث يكون جامعا مانعا[2]. أقول إذا كان هذا رأى ابن تيمية فى الحدود، فإنه يرى أن الحاد يجب أن يبدى دليلا على صحة حده وأنه ليس لأحد أن يدعى غير بديهيه إلا بدليل. "فالحاد إن كان يحد مسمى إسم كما يقول فى الخمر أنها المسكر وفى الغيبة أنها "ذكر أخاك بما يكره" وفى الكبر أنه "بطر الحق وغمط الناس" فعليه أن يبين ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم، بالتقل عن الشارع المتكلم بهذه السماء مثلا مثل أن يقول: قد ثبت فى الصحيح عن النبى(ﷺ) أنه قال: "كل مسكر خمر وما ليس بمسكر فليس بخمر" فثبت بالإحماع أن الخمر هو المسكر ......وهكذا[3].

وعلى ذلك فإن الحدود الغير بديهيه محتاجه إلى دليل لتأكيد صحتها أما إدعاء أهل المنطق اليونانى "أن الحد يفيد نصوير الماهيه فى نفس المستمع، وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل أصلا[4]. فهو إدعاء خطأ فى رأى ابن تيمية.

ويمكننا أن نستنتج مما سبق أن ابن تيمية يقسم الحدود إلى قسمين بديهى وغير بديهى وأن الحد البديهى لا يحتاج إلى دليل، أما غير البديهى فيجب أن نذكر

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص١٤٩، ١٥٠.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٥٩.

(٣) نفس المرجع: ص٣٥٩.

(٤) نفس المرجع: ص٣٦٠.

معه الدليل ليحصل الإقتناع بصدقه.

ولحقيقة أن نظرة ابن تيمية إلى الحدود أكثر نفعا فى الحياة العملية من الحدود المنطقية الأرسطية. إنها نظرة مفكر عملى لاينظر إلى قيمة الشىء إلا من خلال مفعول الفرد والجماعة وابن تيمية فى نظرته هذه يتفق وأتباع الفلسفة العملية(البرجماتيه)Prajmatism مثل بيرس C.S.Peirce (المتوفى سنة ١٩١٤م) ووليم جيمس W. James(المتوفى سنة١٩١٠م) وجون ديوى J. Dewey (المتوفى سنة ١٩٥٢م) فى إهتمامهم بخدمة الإنسان فى حياته العمليه فقد اتفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر، واعتبار المعرفة أداه للعمل المنتج، فانصرف التفكير عن المبادىء والأوليات إلى النتائج والغايات، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربه[1].

أما عن مصادر الحد التيمى:

فالملاحظ أن أهم مصادره هى الحد الكلامى حتى أن ابن تيمية نفسه يشير إلى مباحث الحد عند الأصوليين والمتكلمين كثيرا مؤكدا صحتها وموافقة لها. كما أنه ينقل لنا كثيرا من كلامهم وآرائهم مؤكدا فى فقرات عديده أنهم لم يأخذوا بمبحث الحد الأرسطى.

ولعل مباحث الرواقيون فى الحد كان لها أثرها فى الحد الكلامى وبالتالى فى الحد التيمى، فقد أصبح التعريف عند الرواقيون لغويا بعد أن كان قبلهم ميتافيزيقيا[2]

وسوف نتابع فى الفصل القادم نقد ابن تيميه لمبحث القضية الأرسطية.

---

(١) د. توفيق الطويل: "أسس الفلسفة" ص٦٣ وما بعدها.

(٢) د. عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" ص١٢١. إن نظرية التعريف التى. وضعها كروسبوس وغيره من الرواقيين لا تبحث فى جنس ولا نوع ولا ماهية كما هو الحال فى المنطق الأرسطى أو التعريف التام لصعوبته وعمدوا إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشىء ومن ثم أصبح تعريف الأشياء عندهم بذكر الأمور التى تخصها وإحصاء الفروق التى تميزها عن غيرها.
يرى كروسبوس أن التعريف هو ذكر ماهو خاص بالموجود المعرف. ويرى آخرون أن التعريف هو قضية يمكن فيها استبدال الموضوع والخواص بعضها ببعض أى هو قضية منعكسة
أنظر د. عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" ص١٢٠ وما بعدها.

الفصل الثالث

نقد القضايـــــا

لم يفرد ابن تيمية فصلا خاصا لنقد القضايا الأرسطية منفصلا عن نقد القياس - وإنما جاء نقده للقضايا ضمن الكلام على نقد القياس ولعل السبب فى هذا يرجع إلى أنه أعتبر القضايا مقدمات البرهان، وأن عملية القياس نفسها ترمى للحصول على حكم كلى أو قضية كلية، فاعتبر نقده الموجه إلى القضية موجها فى الوقت نفسه إلى العملية التى تدخل فيها كعنصر أساسى أو إلى العملية التى تؤدى إلى إنتاجها.

لهذا كان من الضرورى أن نفرد فصلا خاصا بنقده للقضية وذلك حرصاً على متابعة الترتيب التقليدى لأقسام المنطق الصورى الأرسطى، وانسجامها مع منهج هذا البحث القائم على بيان نقد ابن تيمية لمجمل هذا المنطق.

وقد انحصر نقد ابن تيمية للقضايا فى عدة مسائل ، نوضحها فيما يلى :

أولا : نقد الحد الأوسط:

تنبه ابن تيمية إلى أن الحد الأوسط[1] هو المحور الأساسى الذى تدور حوله نظرية القياس الأرسطى، لذلك وجه إليه نقداً قوياً. ولكى نصل إلى نقده للحد الأوسط، لابد أن نذكر رأيه فى التصديقات ويقول ابن تيمية عن المناطقة أنهم معترفون أن التصديقات منها ما هو بديهى ومنها ما هو نظرى، لأنه من الممتنع أن تكون كلها نظرية، وذلك لافتقار النظرى إلى البديهى، وهنا يستخلص بن تيمية نقدا سوفسطائيا، وجهه من قبل إلى مبحث الحد وهو نسبية الضرورة

(١) الحد الأوسط أسماه بن سينا لله بالدليل لله أنظر الرد على المنطقيين: جـ١ ص١٩٩. كما أسماه الحاجب (المتوفى سنة ٦٤٦هـ) "بالتعليل" أنظر "الرد على المنطقيين" جـ١ص٢٠٠.

والاكتساب[١] يقول ابن تيمية: فالفرق بين البديهى والنظرى، إنما هو بالنسبة والإضافة[٢]. فقد يكون البديهى عند شخص ما نظريا عند غيره، فلابنا له إلا بنظر قصير أو طويل ، بل قد يتعسر على آخر الحصول علية بالنظر.

ويريد ابن تيميه بهذا أن ينفى الحاجة إلى الحد الأوسط الذى يربط بين المقدمتين فإذا كانت وظيفة الحد الأوسط للقياس هى مجرد ربط للحدين الأصغر والأكبر فى النتيجة بناء على نسبته إلى الحد الأكبر فى المقدمة الكبرى وإلى الأصغر فى المقدمة الصغرى، إلا أن مثل هذه الطريقة - لو صحت - فليست هى الطرية الوحيدة للتفكير - فى رأى ابن تيميه . فنحن نستطيع التفكير السليم دون أن نحتاج إلى فكرة متوسطة أو إلى حد أوسط. فإن من التصديقات ما هو بديهى لا يحتاج إلى نظم هذه العملية القياسية، التى تستند إلى الحد الأوسط للوصول إلى النتيجة يقول ابن تيميه: "البديهى من التصديقات ما يكفى تصور طرفيه - موضوعة ومحمولة - فى حصول تصديقه، فلا يتوقف على وسط يكون بينهما - وهو الدليل الذى هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيا أو لم يكن[٣]." وذلك يرجع فى رأيه إلى اختلاف الأفراد فى قدراتهم العقلية، وبالتالى فمنهم من لا يحتاج إليه "فمن الناس من يكون فى سرعة التصور وجودته فى غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة وحينئذ فيتصور الطرفين تصورا تاما، بحيث تتبين بذلك التصور التام اللوازم التى لا تتبين لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصور التام[٤].

ولعل السبب فى انكار ابن تيمية إلى الحاجة إلى الحد الأوسط فى القضايا البديهية والضرورية، وهو أنه قد أدرك أننا يمكننا أن نصل إلى هذه القضايا بحدس عقلى معصوم من الصواب والخطأ أو فوقهما ، وهذا ما يقول به كثير من المناطقة بل والفلاسفة كذلك، خاصة من يقول بامكان قيام المعرفة الحدسية المباشرة ومثل ديكارت - التى تتم بلا مقدمات ولا تكون نتيجة لعمليات برهان

---

(١) د. على سامى النشار: "منهج البحث عند مفكرى الإسلام" ص ٤٦٤.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٩٨، السيوطى "صون المنطق والكلام" ص ٢١٩.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ١٩٨.

(٤) نفس المرجع: ص ١٩٨.

تعتمد على أفكار متواسطة (أى على حدود ـ وسطى فى برهان وقياس)[1].

أما فى غير القضايا البديهية والضرورية، فان ابن تيمية يرى أن العملية القياسية هى لإثبات الذاتى او العرضى اللازم للموضوع. أما الذاتى فلا يحتاج فيه إلى حد أوسط أو دليل أو تعليل، إنما هو بين نفسه. أما اللوازم فمنها ما يحتاج إلى وسط ومنها مالا يحتاج. وعلى هذا فالتفريق بين الذاتى واللازم فى رأيه – إنما هو تفريق صناعى متكلف لا أساس له. فالذاتيات واللوازم تتشابه فى أن البعض من اللوازم لا يحتاج إلى حد أوسط لاثباتها، ثم أن أكثر اللوازم تحديداً وأتم تصويرا للشىء مما يعتبره المناطقة بالذاتيات. وهكذا يدحض ابن تيمية حجة القائلين بالفرق بين الذاتى واللازم عندما يوضح أن الذاتى هو ما يثبت بغير وسط، وأن اللازم ما كان يحتاج إلى وسط أو دليل وقد عرف أن من اللوازم ما يثبت بغير وسط، فأصبح والحالة هذه لا فرق بين الذاتى واللازم.

أما إذا كان المراد بالحد الأوسط أنه الدليل الذى يعلل به الثبوت الذهنى لا الخارجى، فهذا أمر يختلف فيه الناس فى رأى ابن تيمية يقول: "ولا ريب أن ما يستدل به – سواء سمى قياسا او برهانا أو غير ذلك، قد يكون هو عله لثبوت الحكم فى نفس الأمر ويسمى قياس العله" "وبرهان العله" "وبرهان لم" وقد لا يكون كذلك هو الدليل المطلق ويسمى "قياس الدلالة" "وبرهان الدلالة" "وبرهان أن"[2].

وهذا مراد ابن سينا وغيره بالوسط وهذا تختلف فيه أحوال الناس[3] ويكاد

---

(١) د. عزمى إسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" ص١٢٧.

(٢) إن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء "قياس العلة" وسماه المناطقة "برهان اللم" أى ذكر ما يجاب به عن لم وإن لم يكن علة سماه الفقهاء "قياس الدلالة" والمناطقة سموه "برهان الأن" أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته. ومثال قياس العلة فى المحسومات قولنا: هذه الخشبة محترقة لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان لأنه أكل. وقياس الدلالة عكسة وهو أن يستدل بالنتيجة على المنتج فنقول: هذا شبعان فإذن هو قريب العهد بالأكل ومثاله من الفقه قوله: هذه عين نجسه فإذن لا تصح الصلاة معها، وقياس الدلالة عكسه وهو أن نقول هذه عين لا تصح الصلاة معها فإذن هى نجسه.. انظر الغزالى : "معيار العلم" ص ١٧٨، الساوى: "البصائر النصيرية" ص١٤٧، ١٤٨.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ١ ص٢٠١.

ابن تيمية هنا يعترف بفائدة القياس لا من ناحية التوصل إلى التصديق إلى العلم فى ذاته وإنما من ناحية عقلية أو ذهنية، فالعملية القياسية هى تعليل ذهنى فقط لشئٍ فى الخارج لكنها لاتصل أبدا إلى اقامة شىء أو علاقة خارجية موجودة فعلا، ولهذا يلجأ إليها المناطقة لاثبات الحكم أو تعليله فى نفسه، لكب ابن تيميه يرى أنهم يختلفون حتى فى هذا، البعض يستخدم قياس العلة أو "برهان العلة" والبعض يستخدم قياس الدلالة أو "برهان الدلالة".

وبهذا تتضح لنا نسبية التصديقات عند ابن تيميه، حيث يعتبر القياس تعليلا للشىء الموجود فى الخارج، فكل شخص يعلل الموجودات كما يستطيع فهمها، ويحكم عليها من خلال نفسه، فهذا استخدام البعض قياس الدلالة أو برهان الدلالة واستخدم البعض الآخر قياس العلة أو برهان العلة، وهكذا يكون تفاوت قوى الناس الذهنية واختلافها. لقد وضع ابن تيميه فى هذا النقد لحقيقة المعرفة - أسس فلسفة النسبية واضحة "ان معرفتنا تتفاوت ونصل إليها بطرق مختلفة"[1].

والجدير بالذكر هنا أن ابن تيميه لا يقول بعدم الحاجة مطلقا للحد الأوسط، فهو لا ينكر حاجة بعض الناس فى بعض القضايا إليه، لأن كثير منهم تكون القضية عندهم حسية أو مجربه أو برهانيه أو متواترة، بينما تكون عند البعض الآخر معروفه بالنظر - والاستدلال، ولا يحتاج إلى الوسط من كانت عنده القضايا حسية أو متواترة، لكنه يستخدم الحد الأوسط كوسيلة لاقناع الغير بطريقة ضرب الأمثال - فيورد الأدلة العقلية والسمعية لاقناع المخاطب فى حين أن هذه القضايا ثابتة لديه. فهو يعلمها بالحس، ولكن غيره بحاجة يعلمها بالدليل يقول ابن تيمية: "ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه

---

(٢) د.على سامى النشار: "مناهج البحث" ص١٨٢. والحقيقه أن مصادر المعرفة مختلفة وكل فرد يختلف عن الآخر فى مصادر المعرفة التى سيعطيها الأولوية "أهى التجربة الحسية أم العقل أم الحدس ....الخ. وهذا ما يذهب اليه ابن تيمية هنا تقريبا. أنظر هنترميد "الفلسفة أنواعها ومشكلاتها" ترجمة د. فؤاد زكريا الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٧٥م الفصل الثامن ص١٧٣: ١٩٤.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ١ ص٢٠٢.

بل لغيره، ويبين ذلك لغيره بادلة هو غنى عنها حتى يضرب له أمثله ويقول له أليس كذا ... ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون حد أوسط عند المخاطب، مما لا يحتاج إليه المستدل، بل قد يعلم الشيء بالحس ويستدل علي ثبوته لغيره بالدليل[1]»

ويرى ابن تيميه أننا نستطيع الاستغناء عن القياس المنطق إذا ما تم لنا تصور الحد الأوسط تصوراً تاماً، فلالزوم لوضع قياس برهانى حتى نصل إلى نتيجة، بل مجرد هذه النتيجة بعملية ربط عقلى بين أطراف القضية الواحدة إستنادا إلى تداخل الحدود بعضها ببعض أو مساواتها لها، ويضرب مثلا على ذلك من قياس التداخل فيقول قياس التداخل له ثلاثة حدود "الأصغر" "والأوسط" "والأكبر" فالقول "كل مسكر خمر" "وكل خمر حرام" "فالمسكر هو الحد الأصغر" "والخمر هو الأوسط" "والحرام" هو الأكبر ويقول ابن تيمية "أن الأصغر لابد أن يكون داخلا فى الأوسط لأنه أخص منه أو مساويا له والشيء يدخل فى أكثر منه وفى نظيره كما يدخل الإنسان فى الحيوان، فإن الحيوان أعم. وكذلك الإنسان والناطق والضحاك متلازمة، فكل منها يتناول الآخر، فكذلك التداخل فى الأحكام الشرعية، فان كل من شرب الخمر ثم شرب ثم شرب كفاه حد واحد والنتيجة المطلوبة هى كل مسكر حرام[2].

ويرى ابن تيمية أن قياس الشمول والتمثيل متلازمان[3] فكل مايعلم بقياس الشمول يعلم بالتمثيل أيضا، فان الشمول لابد فيه من حد أوسط مكرر فى المقدمتين، محمول فى الصغرى وموضوع فى الكبرى والحد الأوسط فى قياس الشمول هو مناط الحكم - أو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع - فى قياس التمثيل، فاذا قيل: النبيذ حرام قياسا على الخمر لأنه مسكر والمسكر هو علة التحريم، وبين ذلك بدليلة كان قياساً صحيحا ..

---

(١)

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٥١ ، ٣٥٢.

(٣) انظر ص   من هذا البحث.

وإذا قيل: "النبيذ مسكر" "وكل مسكر حرام" فهذا أيضاً صحيح. والدليل الذى يقيمه صاحب قياس الشمول على صحته المقدمه الكبرى الكلية بقيمة صاحب قياس التمثيل على علة الوصف وأن الجامع وهو الوصف المشترك (الذى هو الحد الأوسط فى قياس الشمول) هو مستلزم للحكم، وهو علة فى الأصل، كما يقيمه صاحب قياس الشمول على أن الحد الأكبر لازم للأوسط. وكل ما أمكن أن يُستدل به على الصغرى فإنه يستدل به على ثبوت الوصف فى الفرع.

فالحد الأكبر، فى قياس الشمول هو الحكم فى قياس التمثيل.

والأوسط فى الشمول هو الجامع المشترك أو المناط فى التمثيل.

والأصغر فى الشمول هو الفرع فى التمثيل .

ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذى هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا، فصار فى قياس التمثيل ما فى قياس الشمول وزيادة[1] . فالتصور التام للحد الأوسط يغنى عن القياس المنطقى مثل أن يكون نفس علم الإنسان بأن "الخمر حرام"، قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر، فصار علمه بجميع مفردات الخمر سواء فيعلم أن هذا المسكر حرام...، وهذا المسكر حرام... وأمثال ذلك. أى يعلم شمولها لكل مسكر، وهو إذا تجدد له هذا العلم فإنما يجدد له علمه بالعموم وعلمه بالعموم يعود إلى تصوره التام بمسمى الخمر، ولو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتاج إلى قياس منطقى[2] هكذا يرفض ابن تيمية: الحد الأوسط كضرورة منطقية وضعية يجب أن يرسم فى صورة القياس المنطقى، ويضع بدلا منه الحد الأوسط التيمى القائم على الوصف الجامع المشترك وهو الميزان، فالميزان هو القدر المشترك الذى تقاس به الفروع على الأصول فى الشرعيات والعقليات وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "لابد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلى يعرف به أن أحدهما مثل الآخر وكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات، تعرف بالموازين المشتركة بينها وهى

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٥٢: ٣٥٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٥٥، ٣٥٦.

الوصف الجامع المشترك الذى يسمى الحد الأوسط[1].

ثانياً نقض القضية الكلية:-

يرى المناطقة أن العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان الذى هو عندهم قياس شمولى، وعندهم لابد من قضية كلية موجبة ولما كانت القضية الكلية هى عنصر البرهان الجوهرى لهذا قالوا: أنه لا إنتاج عن قضيتين سالبتين ولا جزئيتين فى شىء من أنواع القياس لا بحسب صورته كالحملى والشرطى المتصل والمنفصل، ولا بحسب مادته لا البرهانى ولا الخطابى ولا الجدلى وبل ولا الشعرى.

ويرد ابن تيمية على ذلك بأنه إذا كان لابد فى كل برهان من قضية كلية فلابد أولاً من معرفة هذه القضية إذا كانت كلية أم لا، وذلك لمعرفة مدى صلاحيتها فى تحصيل العلم. فإذا عرفنا أنها كلية، فالعلم بتلك القضية الكلية فى رأى ابن تيمية "إن كان بديهيا أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهياً بطريق الأولى.وإن كان نظرياً إحتاج إلى علم بديهي فيفضى إلى الدور المعى أو التسلسل[2] ويحدث هذا فى جميع القضايا الكلية البديهية التى يجعلها المناطقة مبادىء البرهان ويسمونها "الواجب قبولها" سواء كانت حسية ظاهرة أو باطنة أو كانت من المجربات أو المتواترات أو الحدسيات عند من يجعل منها ما هو من اليقينيات الواجب قبولها "مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس، إذا رأى اختلاف اشكاله عند اختلاف محازاته للشمس.

بذلك ينكر ابن تيمية فى البداية القول بضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم، كما ينكر تسميتها الواجب قبولها "فلا يعتبر القضية الكلية من البديهيات، كما لا يعتبرها قاعدة ننطلق منها إلى الجزئيات لنصل إلى نتائج صحيحة. فإذا كانت القضة الكلية نفسها بحاجة إلى إقامة الدليل على صحتها فكيف تكون طريقاً صالحاً للانتاج؟ لذلك فإن ابن تيمية يركز على ضرورة اتخاذ القضية الجزئية منطلقاً إلى القياس بعد التجربة الحسية والتحقق من صحتها بكافة الأدلة المؤدية

(١) نفس المرجع ص٣٧٢، أنظر أيضاً ص   من هذا الكتاب.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٢٦، ٢٢٧.

إلى الحقيقة.

وكل برهان يتكون فيه هذه القضايا مقدمة كبرى يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية فما من قضية من هذه القضايا التى تجعل مقدمة البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان، بل هو الواقع كثيراً[1] فالإنسان يعلم أن ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محازاته للشمس كذلك يعلم الإنسان القضايا العقلية المحضة كقولنا: أن الواحد نصف الآثنين من غير استدلال على ذلك بالقيمة الكلية، وكذلك القول بأن الكل أكبر من الجزء وأن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية .. فكل هذه القضايا يمكن العلم بها بدون توسط القضية الكلية. وكذلك الأمر فى حكم التضاد العام وحكم التناقض كلها أحكام جزئية ثم ننتقل من هذه الأحكام الجزئية إلى الحكم العام[2].

فبديهيات البرهان الأساسية أساسها جزئى محسوس تجريبى لا كلى عقلى، أى أنها ليست بديهيات بل مسلمات وبهذا النقد يسبق ابن تيمية المنطقى الإنجليزيى المعاصر بوزانكيت Bosanquet (متوفى سنة ١٩٢٣م) وغيره من المناطقة حيث أعلنوا أن بديهيات البرهان الأساسية أى قوانين الفكر المشهورة ليست بديهيات وانما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة . فقد أثبتت لنا التجربة أولاً أن هناك حقيقة، ثم صورت لنا التجربة فى قوانين الفكر، المميزات العامة لهذه الحقيقة – فهذه الحقيقة هى هى وهذه الحقيقة لايمكن أن تكون هى ونقيضها فى الآن عينه، وهذه الحقيقة اما أن تكون هى أو لا تكون هى. وتنتهى فكرة بوزانكيت إلى أن التجربة هى التى قدمت لنا فكرة هذه القوانين، وأن العقل استمدها وصاغها من التجربة كتجربة فحسب. ويثبت التجريبيون هذه القوانين ووصفها العام. إن الأمم الخالية من التجربة أو التجريب العلمى لم تصل إليها قط وقد أثبت الإجتماعيون أن هناك من يجمع بين المتناقضين وأن هناك من يتخيل الشكل الواحد فى الآن عينه فى مكانين مختلفين. والتجربة وحدها من حيث هى

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ ١ ص٢٢٧.

(٢) نفس المرجع: ٢٢٧: ٢٢٩.

التى تمدنا بما يسمى مسلمات الفكر أو قوانين الفكر[1].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يمكننا أن نقول أن ابن تيمية قد وصل هنا أيضاً - وإن لم يصرح بذلك لكن يمكن استنتاجه من النص السابق - إلى نقض قاض لأسس المنطق الأرسطى، ويتمثل فى أن كل برهان يشمل قضية كلية فيه مصادرة على المطلوب فلا يعطى شيئا جديدا على الإطلاق. وهذا هو نفس النقض الذى وجهه برادلى Bradley (المتوفى سنة ١٩٢٤م) إلى القياس فمن أوجه النقص فيه أنه لا يؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة مع ان أحد شروط الإستدلال عند برادلى هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست محتواه فى المقدمات، اذن فالقياس يقع فى مغالطة "المصادرة على المطلوب"[2]. والواقع أن هذا النقض مصدره الشكاك التجريبين وخاصة اسكتوس امبريتوس الذى يقول أن القياس المعتمد على مقدمة كلية (وأن تكون إحدى المقدمتين أو كلتاهما كلية وإلا لم يعقد القياس) ينطوى على دور فاسد ذلك أنه لايعلمنا شيئا ، لأن النتيجة متضمنة من قبل فى المقدمات. فلا فائدة فيه اذا. إنه تحصيل حاصل[3] وقد استعاد هذا النقد فى العصور الحديثة جون استيوارت مل أيضاً[4] ووجهه نحو القياس الأرسطى وقد تأثر بسكتوس امبريقوس كما تأثر به ابن تيمية أيضا وهذا ان دل على شىء انما يدل على أن الفكر الإنسانى يحيا فى حلقات متصلة .

ولم يكتف ابن تيمية بالقول بأن كل برهان يشكل قضية كلية فيه مصادرة على المطلوب بل حاول تحطيم صرح العلم الأرسطى كله، الذى يقرر أن العلم الحقيقى هو العلم الكلى اليقينى. وأن العلم الجزئى المتغير ليس علما على الإطلاق. فالمناطقة يقولون أن البرهان لا يفيد إلا الكليات، وأن أشرف الكليات هى "العقليات المحضة التى لا تقبل التغيير والتبديل"، التى تحصل "بالقضايا العقلية الواجب

---

(١) د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" ص ٥٨، ٥٩.

(٢) د. زكى نجيب محمود: "المنطق الوضعى" جـ١ ص٢٤٩، ٢٥٠، د. عزمى اسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" ص١٢٧.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: "مدخل جديد إلى الفلسفة" ص١١٩، ١٢٠.

(٤) د. توفيق الطويل: "جون استيوارت مل" دار المعارف بمصر من نوابغ الفكر الغربى ص١٤٠.

قبولها" بل انما تكون فى القضايا التى جهتها الوجوب كما "يقال كل انسان حيوان" و "كل موجود فاما واجب واما ممكن" ونحو ذلك من القضايا الكلية التى لا تقبل التغيير "فهى التى تكمل بها النفس وتصير عالما معقولاً موازياً للعالم الموجود بخلاف القضايا التى تتبدل وتتغير[1] ويرد ابن تيمية على هذا الزعم قائلا: أنه "اذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات انما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان، وليس فى الخارج إلا موجود معين، ثم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلاً بل انما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان[2] ويقرر ابن تيمية أنه لاكمال للنفس فى تصور هذه الأمور العامة الكلية - إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية - وليس فيها علم بالله "الذى لاتكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته ومحبته ..."[3].

ويحاول ابن تيمية أن يطبق قاعدة عدم افادة البرهان العلم إلا بالكليات على ثلاثة مباحث فى الإلهيات، وهى الوجود وقسميه واجب الوجود وممكن الوجود ليوضح لنا فى النهاية أنه فى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا، وأن مبحث الوجود ولواحقه - وهو مبحث العلم الأعلى عند المناطقة - لا يمكن التوصل إليه بالكليات :-

أولاً: أما تصور معنى "الوجود" فقط فهو أمر ظاهر فى رأى ابن تيمية، والمناطقة أنفسهم يسلمون بهذا، فلا حاجة إلى حده أو البرهنة عليه. فليس هو المطلوب إذن باستدلالهم العقلى وانما المطلوب أقسامه. وهنا يقول ابن تيمية "أن نفس انقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض وعلة ومعلول، قديم وحادث، هو أخص من مسمى الوجود، وليس فى مجرد معرفة انقسام الأمر العام فى الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علماً عظيماً عالياً على تصور الوجود"[4] ويتضح هذا من المبحث فى القسمين الرئيسيين للوجود وهما واجب الوجود وممكن الوجود .

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٤٩.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٥٢ .

(٣) نفس المرجع ص٢٦٢.

(٤) نفس المرجع ص٢٧١.

ثانيا: أما <u>واجب الوجود</u>: فهو أشرف الموجودات ، ووجوده معين لا كلى وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. "فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه لا واجب الوجود ولا غيره وانما يدل على أمر كلى والكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ومن لم يتصور ما يمتنع الشركة فيه لم يكن قد عرف الله"[١].

لذلك لا نستطيع معرفة واجب الوجود بواسطة البرهان، ولا معرفة الجواهر العقلية عندهم وهى "العقول العشرة"[٢] ولا شيء من النفوس ولا الأفلاك بل ولا العناصر ولا المولدات – وهذه جملة الموجودات عندهم ويقرر ابن تيمية أنها كلها جواهر معينة لا أمور كلية. ومن ثم فلن نستطيع معرفة شيء منها بالبرهان[٣].

ثالثاً: <u>أما الأشياء الممكنة الوجود</u> : فالبرهان لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء فيها، لأن الموجودات الممكنة ليس فيها ما هو واجب البقاء على حالٍ واحدة أزلاً وأبداً، بل هى قابلة للتغير والإستحالة[٤] .

لذا يقرر ابن تيمية فى النهاية أن الفلاسفة "<u>لم يعرفوا ببرهانهم شيئاً من الأمور</u> التى يجب دوامها لا من "<u>الواجب</u>" ولا من "<u>الممكنات</u>" وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى ببقاء معلومه وهم لم يعلموا علماً يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم، فضلاً عن أن يقال. أن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلى ببرهان[٥].

وإذا كان ابن تيمية قد وضح لنا أن البرهان المستند إلى قضية كلية لن يؤدى إلى إثبات واجب الوجود، وممكن الوجود وهما أعيان معينة موجودة فى الوقع فإنه يبين أن البرهان يستند عليه من ناحية أخرى آراء اليونان الميتافيزيقية، كالقول

---

(١) نفس المرجع ص٢٧٧.

(٢) يشير ابن تيمية إلى أن بعض مفكرى الإسلام يجعلها أكثر من عشرة كالسهروردى – المقتول والبغدادى وغيرهما، بينما يرى ابن تيمية أنها جواهر معينة لا أمور كلية. أنظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٥٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٤) نفس المرجع ص٢٨٠.

(٥) نفس المرجع ص٢٨٥.

بموجودات مطلقة لا وجود لها فى الواقع، وأهمها الماهيات المجردة من حيث هى هى، و ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة، فليس فى الخارج الإنسان من حيث هو هو، ولا الوجود من حيث هو هو ... بل أنه يقرر أن القول بوجود تلك الماهيات يشبه القول بوجود المثل الأفلاطونية، والاعداد المجردة الفيثاغورثية، وليس لهذه ولا تلك وجود خارجى ، بل هى أمور مقدرة فى الذهن، أما أساس خطأ الفلاسفة فى القول بالماهيات الموجودة فيرجع فى رأى ابن تيمية إلى أنهم لم يفرقوا بين نوعين من الإمكان : الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى[١] .

ويريد ابن تيمية أن يصل إلى أن الإمكان الخارجى، لا يعرف مطلقاً بمجرد العلم بعدم الإمتناع، لذلك لم يكن كل ما يتصور فى الذهن موجوداً فى الخارج، وقد نشأ عن هذا الخطأ. أن ابن سينا وأرسطو من قبله اعتقدا أن الماهيات المجردة الكلية كالإنسان الكلى المطلق موجودة فى الخارج وجوداً مقارناً للأشخاص، وهذا خطأ - فى رأى ابن تيمية - لأن الإنسان الكلى المطلق لا وجود له إلا فى الذهن، ويمكننا هنا أن نتبين المذهب الإسمى عند ابن تيمية بوضوح.

❖ **أصناف اليقينيات عند المناطقة التى ليس فيها قضية كلية:-**

وإذا كان لابد فى كل قياس من قضية كلية فإن ابن تيمية يحاول أن يثبت أن ما يدعوه المناطقة بالمواد اليقينية - التى اعتبرت مقدمات كلية للبرهان - ليست كلية على الإطلاق، فالمناطقة "كما حصروا اليقين فى الصورة القياسية حصروه فى المادة التى ذكروها من القضايا الحسيات والأوليات والمتواترات والمجربات والحدسيات"[٢] .

أولا: الحسيات

يرى ابن تيمية أن الحس طريق يقينى يحصل به العلم بدون القضية الكلية "فليس فى الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة فى البرهان اليقينى"[٣] وإذا مثل المناطقة لذلك "أن النار تحرق" فليس لهم علم بعموم هذه

---

(١) أنظر ص   من هذا الكتاب.

(٢) السيوطى: "صور المنطق والكلام" ص ٣٢٦.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٠٠.

القضية وانما معهم التجربة والعادة، التى هى من جنس قيام التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلى ومعلوم أن كل من قال: أن كل نار تحرق كل ما لاقته فقد أخطأ. فإنه لابد من كون المحل قابلا للإحتراق، فمن المعلوم أنها لا تحرق كل شىء كما لا تحرق السمندل والياقوت ... فالكليات انما يدركها العقل وطريق ادراكها - كما سنرى - قياس التمثيل أو التجربة أو العاده أو الإستقراء الناقص.

ويقول ابن تيمية أنه ليس فى القضايا الحسية قضية كلية لا يمكن نقضها، هذا إذا وجدت قضية كلية حسية، ويوضح ابن تيمية فكرة أن القضية الحسية ليست كلية فيقول "انما القضية الحسية ان هذه النار تحرق فإن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلى فيقولون أن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم، ومعلوم أن هذا من جنس قياس التمثيل. ولا يوثق العمومية بأن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك. وهذا إذا عُلم علم فى جميع المعينات، فلم يكن العلم بمالعينات موقوفا على هذا"[1] وهنا يصور ابن تيمية الطريق الذى يسلكه الإنسان للوصول إلى العلم، بواسطة الحس، فعندما يدرك الحس الشىء المعين، يأتى دور العقل ليعمم الخاص على العام إذا تشابه فى كل الظروف، ويرى أن ذلك من جنس قياس التمثيل، ولا يوصف بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك. وهذا إذا علم، علم فى جميع المعينات.

ويذهب ابن تيمية إلى أنه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها والفلاسفة أيضاً يجوزون خرق العادات، لكن يذكرون أن لها أسباب فلكية أو قوى نفسسانيه أو أسباباً طبيعية، فهذه الثلاثة هى أسباب خرق العادات عندهم، ويعتقد الفلاسفة أيضاً أن معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والسحر هى أيضاً من هذا القبيل أى تعود إلى قوى نفسية أو طبيعية أو فلكية وهذا فى رأى ابن تيمية قول فاسد.

ثانياً الوجدانيات الباطنة:-

هى الطريق الثانى الذى يمكن تحصيل اليقين بواسطته بدون القضية الكلية فالوجدانيات الباطنية ليس فيها كلى مطلقا، بل انها ادراك جزئى لايتشارك فيه

---

(١) نفس المرجع ص٣٠٠، ٣٠١.

الناس، كادراك كل انسان لجوعه وعطشه، وحبه وبغضه وألمه ولذته وهذه كلها جزئيات. وانما يعلم الإنسان حال غيره، والقضية الكلية بواسطة قياس التمثيل[1] ويرى ابن تيمية أن اختلاف الناس فى ادراك الوجدانيات أشد من اختلافهم فى ادراك بعض الحسيات المنفصلة، لأن ادراك الوجدانيات من الخصوص المدرك ماليس فى الحسيات المنفصلة، فقد يتفق التشابه بين الناس فى ادراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر، لكنهم لايتفقون أبداً فى وجدانياتهم كالجوع والعطش وإن اشتركوا فى نوعها فهى تشبه العاديات[2] .

ثالثاً المجربات:-

هى أيضاً كلها جزئية . فإن التجربة لا تقع إلا على أمور معينة.

رابعاً المتواترات:-

هى أيضاً كلها جزئية لأن المتواتر "هو ماعلم بالحس من مسموع أو مرئى فالمسموع قول معين، والمرأى جسم معين، أو لون معين، أو عمل معين، أو أمر معين[3] .

خامساً الحدسيات:-

لا يمكن اعتبارها كلية يقينية أيضاً ولكن على فرض هذا فهى تشبه المجربات إذ الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص، وانما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين، والحدسيات تكون من أفعالهم وبعض الناس يسمى الكل تجريبيات[4] .

ويقول ابن تيمية أنه لم يبق مع المناطقة قضايا يمكن اعتبارها كلية إلا

---

(١) لتوضيح هذا نقول على سبيل المثال: أن فقدان الماء يولد العطش، هذه حالة وجدانية خاصة، وادراك شخصى للأثر، فإذا ثبت أن كل من لم يشرب الماء يشعر بالعطش وبحاجته للماء، أصبحت هذه قضية كلية، وعلماً بأحوال الغير ويرى ابن تيمية أننا نستطيع الوصول إليها بواسطة قياس التمثيل.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٠١.

(٣) نفس المرجع ص٣٠٢.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٠٢.

الأوليات التى هى البديهيات العقلية، والأوليات الكلية، انما هى قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم الواحد نصف الإثنين "والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية" ونحو ذلك وهذه المقدرات فى الذهن ليست فى الخارج كلية[1].
وبهذا يبين ابن تيمية انه حتى القضايا الكلية البرهانية الوحيدة التى يستعملها المناطقة فى قياسهم والتى يمكننا القطع بكليتها فعلا وهى "الأوليات الكلية" لا تستعمل فى شئ من الموجودات المعنية وانما تستعمل فى مقدرات ذهنية إذن لا يمكنهم معرفه الموجودات المعينه بالقياس البرهانى.

ويرى ابن تيمية أن الناس يشتركون كلهم، فى بعض المرئيات وبعض المسموعات، فإنهم يرون عين الشمس والقمر والكواكب، ويرون جنس السحاب والبرق، وإن لم يكن ما يراه هؤلاء عين ما يراه هؤلاء ... أما الشم والذوق واللمس، فهذا لا يشترك فيه جميع الناس فى شىء معين بل الذى يشمه بعض الناس ويذوقونه ويلمسونه غير ما يشمه ويذوقه غيرهم لكن قد يتفقان فى الجنس لا فى العين، وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجريب والحدس[2] فإنه قد يتواتر لدى قوم أو يجرب قوم مالم يتواتر عند غيرهم أو يجربوه فإنهم يتفقون فى معرفة الجنس لا فى معرفة عين المجرب.

ومن الخطأ فى رأى ابن تيمية أن يقول المناطقة أن المتواترات والمجربات والحدسيات يختص بها من علمها، فلا يقيم بها برهان على غيره. أى أنها ليست يقينية بينما يعتبرون الحسيات (المشمومات، والمذوقات، والملموسات) قضايا كلية يقينية والمسألة عكسية تماما، فالمتواترات والمجربات - فى رأى ابن تيمية - أقرب إلى اليقين من الحسيات. إن المتواترات مثلا تنقل بواسطة عدد كبير من الناس، وتصل إلى أسماع عدد كبير من الناس أيضاً. بخلاف مايدرك بالحواس فإنه يختص من أحسه[3] فإذا قال انسان مارأيت أو سمعت أو ذقت، فلا يمكنه أن يقيم على هذه برهانا على غيره وعلى فرض مشاركة البعض له فى تلك االحسيات فلا

(١) نفس المرجع ص٣٠٢، ٣٠٣.
(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٨٥، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٣٦.
(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٨٥، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٣٧.

يمكن علمها لمن يحسها إلا بطريق الخبر.

❖ **العلوم الفلسفية من المجربات فى رأى ابن تيمية:-**

إذا حاولنا أن نرجع العلوم الفلسفية إلى شىء من هذه المواد - التى ادعى المناطقة أنها يقينية وأنها مقدمات للبرهان - لتبين أن عامة ماعندهم من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هى من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه "الحدسيات" وعامة ماعندهم من العلوم العقلية والطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من المجربات وهذه العلوم لا يقوم فيها برهان على المنازع[1] وذلك لأنها تعود إلى تجربة أو تجارب شخصية لأفراد من البشر، فلا تتواتر تلك القضايا تواترا يقينيا، بل يمكن أن نقول أنها تنقل بواسطة ما يسمى فى الفقه "خبر الواحد".

يقول ابن تيمية أن ما يتواتر عنهم ما يذكرونه فى كتبهم من القضايا التجريبية والحدسية "وغاية ما يوجد أن يقول بطليموس هذا مما رصد فلان. وأن يقول جالينوس هذا مما جربته أنا، أو ذكر لى فلان أنه جربه أو نحو ذلك من الحكايات. وليس فى هذا شىء من المتواتر وإن قدر أن غيره جرب أيضا فذلك خبر واحد"[2].

ويقول ابن تيمية أنه إذا ما ذكر المناطقة أن جماعة لا فرد واحد جربوا تجربة ما أو رصدوا شيئا، فغاية ما نستطيع أن نقول عنه أنه من التواتر الخاص الذى تنقله طائفة.

فإذا كان المناطقة الأرسطيون يزعمون أن ماتواتر عن الأنبياء - وهو ماقام اليقين على صدقه - لا يقوم عليه برهان، فلن يمكنهم أن يقيموا على غيره برهانا بمثل هذا التواتر الخاص[3].

يقول ابن تيمية: "معلوم أن ... من يقول من الفلاسفة المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع، ليدخل فى ذلك ما تواتر عن الأنبياء من الآيات والبراهين والمعجزات التى بعثوا بها ، كما يدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات - فيقال

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٨٨.

(٢) نفس المرجع ص٣١٢.

(٣) نفس المرجع ص٣٨٨: ٣٩٤، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٣٢٨.

لهم: من المعلوم بالإضطرار أن خروج محمد(ﷺ) ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم.[١] "

ويقول ابن تيمية أنه إذا كانت هذه حالة العلوم الطبيعية والفلكية، وهى أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلى عند المناطقة الأرسطيون، فإن من ينظر فى كلام معلمهم الأول أرسطو فى الألهيات "لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين وأن كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور"[٢] ولا يقصد ابن تيمية بالأمور الألهية ما علمه الأنبياء بطريق الوحى، وما أخبروا به من الغيب، فذلك كما يقول "أمر أعظم من أن يذكر فى ترجيحه على الفلسفة"[٣] إنما يقصد ابن تيمية بالأمور الألهية، العلوم العقلية التى بينها الرسل للناس بالبراهين العقلية فى أمر معرفة الله وتوحيده، ومعرفة أسمائه وألفاظه وصفاته وفى النبوات والمعاد. فكثيراً من ذلك قد بينه الرسل بالأدلة العقلية، وهذه العقليات الدينية الشرعية الالهية ليس فى علوم الفلاسفة ما يدل عليها. ويذهب ابن تيمية إلى أن اكثر كلام ابن سينا مثلا فى الألهيات مبنى على مقدمات سوفسطائية ملتبسة، ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية مثل كلامه فى توحيد الفلاسفة وفى أسرار الآيات وفى قدم العالم[٤] . . .

ويوجه ابن تيمية نقداً أخيراً لهذه المواد الكلية اليقينية فيقول: إن "تقسيمها منتشر غير منحصر يتعذر اقامة الدليل عليه"[٥] فإذا كان المناطقة - أمثال ابن سينا وأتباعه - يقولون أن القضايا الواجب قبولها مثلاً هى الأوليات والحسيات والمجربات والحدسيات والمتواترات، وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها، فإن ابن تيمية يقول: أنهم "لم يذكروا دليلاً على هذا الحصر[٦] ومعنى هذا أنه لا يلزم أن كل مال لم يدخل فى قياسهم أن لا يكون معلوماً فلا يكون المنطق الأرسطى آلة

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٩١، ٣٩٢.

(٢) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٣٢٨.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٩٤.

(٤) نفس المرجع ص٣٩٦.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٤٣٧، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٣٨.

(٦) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٤٣٧.

قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ لأن القضايا التى يمكن العلم بها بدون الطرق المنطقية لا يمكن وزنها فى هذه الآلة، خاصة والمناطقة يكذبون بما لا يستدل عليه بقياسهم مثل أخبار الأنبياء فإذا كان أشرف العلوم لا يمكن معرفتها بالطرق المنطقية لزم أمران:-

أحدهما: أنه لا حجة لهم على ما يكذبون به، مما ليس فى قياسهم دليل عليه.

الثانى: أن ماعلموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه. كما أنه لا يفيد السعادة ولا النجاة[(١)].

ويريد ابن تيمية بهذا النقد أن يثبت عدم استقرار هذه المواد، والبعض منها يندرج تحت اسم واحد أو ينقسم فرد أو فرع منها إلى أقسام. ودعوى عدم الحصر أو انتشار التقاسيم حجة يوجهها ابن تيمية إلى سائر تقاسيم منطق أرسطو "فلا دليل لديهم على حصر أقسام الوجود فى المقولات العشر ، حتى جعل بعضهم أجناس الأعراض ثلاثة وقيل غير ذلك"[(٢)] كذلك لا دليل لهم على حصر الموجودات فى الجواهر الخمسة[(٣)].

أيضاً حصر طرق الإستدلال فى ثلاثة فقط. القياس والإستقراء والتمثيل - حصر باطل - كما سنبين ذلك بالتفصيل - لا دليل عليه، ولا يشمل كل طرق الإستدلال[(٤)].

ويشير هذا النقد إلى اتجاه عامٍ فى نقد ابنِ تيمية، هو أن المنطق الأرسطى شىء وضعى اصطلاحى، وليس قانونا عقلياً ملزماً أى أن هناك طرق أخرى مثله وقد تكون أفضل منه للوصول إلى اليقين، فتقاسيمه لم تستقر بعد، ولم تصل إلى درجة اليقين النهائى بل هى شىء نسبى بين النظار سواء كانوا يونانيين أو مسلمين.

❖ طريق اكتساب القضية الكلية لا يعتمد على البرهان:

---

(١) نفس المرجع: ص ٤٣٨.

(٢) نفس المرجع ص٣٠٣.

(٣) نفس المرجع ص٣٠٣، ٣٠٤.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٠٣.

لا يعترف ابن تيمية بالبرهان المنطقى طريقا لإكتساب القضية الكلية - مثبتا تناقض المناطقة من خلال حوار جدلى معهم - ويرى أن الطريق لإكتسابها هو قياس التمثيل فيقول: "إن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لايفتقر إلى برهانهم[1] ويوضح ابن تيمية ذلك قائلا "أنه إذا كان لابد فى البرهان المنطقى من قضية كلية، فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب، فاذا قال المناطقة أنها:

أولا : تعرف باعتبار "الغائب على الشاهد" وأن "حكم الشيء" "حكم مثله" كما اذا عرفنا أن "هذه النار محرقة" علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشيء حكم مثله، فان ابن تيمية يرد عليهم قائلا: "هذا إستدلال بقياس التمثيل وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن، فاذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا فى اليقين إلى ما يقولون: أنه لا يفيد إلا الظن"[2]

ثانيا: أما إذا قال المناطقة أن العلم بالكليات يحصل فى النفس من واهب العقل وذلك عند الإحساس بالجزئيات. أو أن النفس تستعد عند الإحساس بالجزئيات لأن يفيض عليها الكلى من واهب العقل أو من العقل الفعال ... فان ابن تيمية يرد عليهم قائلا: "الكلام فى ما به يعلم أن ذلك الحكم الكلى الذى فى النفس علم لا ظن ولا جهل"[3].

فأذا قال المناطقة أن أن هذا يعلم بالبديهة والضرورة كان هذا - فى رأى ابن تيمية - قولا بأن القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم. وهذا إن كان حقا فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضا فى النفس بالبديهه والضرورة " فان جزم العقلاء "بالشخصيات" من الحسيات أعظم من جزمهم "بالكليات" وجزمهم بكلية "الأنواع" أعظم من جزمهم بكلية "الأجناس" والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة فجزم الفطرة بها أقوى. ثم كلما قوى العقل إتسعت "الكليات" وحينئذ فلا يجوز أن يقال أن العلم بالأشخاص

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٢٦.

(٢) نفس المرجع ص٢٢٦.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٢٧.

موقوف على العلم "بالأنواع والأجناس" ولا أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس بل قد يعلم الأنسان "أنه حساس متحرك بالأرادة" قبل أن يعلم أن "كل انسان كذلك ويعلم ان" الأنسان كذلك قبل أن يعلم ان "كل حيوان كذلك" "فلم يبق علمه" بأنه أو "بأنه غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقوفا على البرهان" وإذا علم أن حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن "ذلك الغائب مثل هذا الشاهد" أو أنه يساوية فى السبب لكونه حساس متحركا بالإرادة، ونحو ذلك من قياس "التمثيل والتعليل" الذى يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية[1].

وبهذ يوضح ابن تيمية أننا لا تعتمد على البرهان المنطقى فى إكتساب القضايا الكلية، مؤكدا أن استنباط الكليات من الجزئيات إنما يكون عن طريق قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، فالإنسان يبدأ صلته بالمعرفة عن طريق الأشياء الجزئية المتصل بها ثم يعمم معرفته بالجزئيات على الكليات. وكلما قوى عقلة واكتملت مداركه اتسعت معرفته بالكليات حيث يطابق معرفته الجزئية على ما يماثلها حتى يصل إلى الكليات اليقينية. أى أننا نستخدم طريقا ينتقل بنا من جزئى إلى جزئى، وهذا الطريق فى منطق أرسطو ظنى، بينما قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد - فى رأى ابن تيمية - إذا ما نظمته التجربة وحددته مسالك العلة أصبح موصلا إلى اليقين وهذا ما لم يعرفة المنطق الأرسطى. فجميع نتائج المنطق الأرسطى يمكننا الوصول إليها بدون القياس المنطقى المعقد وذلك لأن العلم ليس موقوفا عليه.

❖ **إعتراف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية:**

على الرغم من انكار ابن تيمية ضرورة القضية الكلية لتحصيل العلوم، وتأكيده على أن البرهان لا يفيد العلم بشىء لأنه لا يفيد إلا العلم بالكليات وهى أمور مقدرة فى الأذهان ولا وجود لها فى الأعيان، بل وعلى الرغم من عدم اعترافه بالبرهان المنطقى طريقا لاكتساب القضية الكلية، أقول على الرغم من

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٢.

هذا كله إلا أنه يعود ويعترف بفائدتها فى البرهان من ناحتين:

أولا: فى الأوليات أو البديهيات العقلية، **ثانيا** : فى الأبحاث الدينية

أولا : القضية الكلية فى الأوليات :

يعترف ابن تيمية بأن الأوليات قضاياها كلية وأن البرهان يفيد فى العلم الرياضى فيقول: "فلم يبق معهم إلا الأوليات التى هى البديهيات والمقادير، ونحوها مثل قولهم الواحد نصف الإثنين والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية وغير ذلك، وهى مقدرات فى الذهن ليست فى الخارج كلية[1] ويرى ابن تيمية ان البرهان القياسى لا يدل على شىء دلاله مضطرده سالمة من الفساد إلا فى هذه المواد الرياضية فان علم الحساب الذى هو "علم بالكم المنفصل" والهندسة التى هى "علم بالكم المتصل" علمان يقينيان لا يحتملان النقيض البته، مثل جمع الأعداد وقسمتها، وضربها ونسبة بعضها إلى بعض ... ويضرب ابن تيمية أمثله رياضية متعدده ليقرر فى النهاية أن تلك الأمور وأمثالها "مما يتكلم فيه الحساب أمر معقول، مما يشترك فيه ذوو العقول. وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئا، فانه ضرورى فى العلم ضرورى فى العمل ... ولاريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنقض البته[2] .

ويرى ابن تيمية أن تقسيم المناطقة العلوم إلى الطبيعى والرياضى والآلهى، وجعلهم الرياضى أشرف من الطبيعى، والإلهى أشرف من الرياضى هو مما قلبوا به الحقائق "فان العلم الطبيعى هو العلم بالأجسام الموجوده فى الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال وما فيها من الطبائع - أشرف من مجرد تصور "مقادير مجردة" "وأعداد مجرده" فان كون الإنسان لا يتصور إلا شكلا مدورا أو مثلثا أو مربعا - ولو تصور كل ما فى إقليدس - لايتصور إلا أعداد مجرده ليس فيها علم بموجود فى الخارج وليس ذلك كمالاً للنفس ولو أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علما.

---

(١) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٣١٦.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٣،٢٦٤، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٢٨، ٢٣٩.

وإنما جعلوا "علم الهندسة" مبدأ لعلم الهيئة، ليستعينوا به على براهين الهيئة أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا[1].

وهنا يتضح منهج ابن تيمية فى المعرفة وهو المنهج الذى يجعل المحسوس أصلا لكل المعارف، إذ المعارف غير المحسوسة إنما تقوم على التصور الذى ليس فيه دقة العيان على أن التصور أساسه المدركات الحسية فمنها يأخذ واليها يعود[2]. وبدون هذه النزعه العلمية لا يصبح أى فرع من فروع المعرفة الإنسانية علما، لهذا فالترقى من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول - على أساس أن الأول طريق المعرفة والثانى غايتها - خطأ فى رأى ابن تيمية - وهذا إن دل على شىء إنما يدل على ضعف والتواء عقلى، وتعذر المعرفة لدى هؤلاء المناطقة اليونايين واتباعهم من مفكرى الأسلام، إلا بالطرق البعيدة وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية "وكان مبدأ وضع "المنطق من" "الهندسة" فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية وسموه حدوداً كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول، وهذا لضعف عقلهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطرق البعيده[3].

---

(1) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٣، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٣٨.

(2) د. محمد إقبال: "تجديد التفكير الدينى فى الإسلام" ترجمة عباس محمود- طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م ص١٤٨.

(3) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٩، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٤٢. وهنا يربط ابن تيمية بين المنطق وعلم الهندسة على أساس أن الثانى كان مبدأ الأول مخالفا بذلك رأى معظم مؤرخى الفكر الفلسفى، فقد قالوا: أن أرسطو لم يدخل المنطق فى اقسام العلم النظرى لأن موضوعة ليس وجوديا لكنه ذهنى، إذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض فى أى علم آخر، ليعلم به أى القضايا يطلب البرهان عليه، وأى برهان يطلب لكل قضية. فإن من الخلف طلب العلم ومنهج العلم فى آن واحد، وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول. وإذن فالمنطق علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمى فموضوعه صورة العلم لامادته.

أنظر: يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم - بيروت ص١١٨، ١١٩. ولكن مهما حاول المناطقة الأرسطيون أن يغالوا فى الصورية والتجريد، فان المعقولات الذهنية التى هى حقائق المنطق ليست فى أساسها إلا وقائع جزئية خارجية، وهذا ما يريد ابن تيمية أن يثبية وهو يتمشى مع مذهبه العام فى أن الحقائق الخارجية هى أساس الحقائق الذهنية.

فالشكل المحسوس عند ابن تيمية هو المعرفة ذاتها: وما وراءه باطل ومن هنا أخطأ المناطقة فى رأيه حين ترقوا من هذا الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول على اعتبار أن الأول طريق المعرفة والثانى غايتها.

ويقول ابن تيمية أن الرياضيات كانت بداية فلسفة فيثاغورس فكانوا يسمون أصحابه "أصحاب العدد"، وكانوا يظنون أن الأعداد المجرده موجودة خارج الذهن ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك وظنوا أن الماهيات المجرده "كالأنسان المطلق" و"الفرس المطلق" موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية. ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك، فقالوا: بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص. وسار أتباع أرسطو المتأخرين على هذا وهو أيضا غلط.

وهكذا يرفض ابن تيمية هذه المذاهب الثلاثة - الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة، والأرسطية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص (المعينات) - ليوضح لنا مذهبه الأسمى وهو أن "ما فى الخارج ليس بكلى أصلا، وليس فى الخارج إلا ما هو معين مخصوص. وإذا قيل "الكلى الطبيعى" فى الخارج فمعناه أن ما هو كلى فى الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة فى الخارج مطابقة "العام لأفراده"[1]. فالموجود فى الخارج لابد أن يكون معينا لا كليا، ولكن فيه حصة من الكلى وما فى الذهن نطلق عليه أنه قد يوجد فى الخارج ولكن إذا وجد فى الخارج فإنه لا يكون إلا معينا لا كليا. فكونه كليا مشروطا بكونه فى الذهن. "ومن أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج فتصور قوله تصورا تاما يكفى فى العلم بفساد قوله[2].

فابن تيمية فى هذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالإسمية ونستطيع أن نقول أنه قد إستمد هذه النزعة الإسمية من الرواقية[3] . عن طريق المتكلمين. وإذا

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٥، ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ص١٢٥: ١٢٧، السيوطى: "صون المنطق والكلام " ص ٢٣٩.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ١ ص٢٦٦.

(٣) أقام الرواقيون منطقا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية، فبحثوا عن "الحقيقة" فى الأمور الوجودية الواقعية التى يشهدها الناس فى تجارب حياتهم. وأول هذا الأمور أنه لا

كان ابن تيمية يتفق فى هذه النزعه الإسمية مع الرواقيين، فهو أيضا يتفق فيها مع كثير من الفلاسفة المحدثين مثل أسبينوزا Spinoza (متوفى سنة ١٦٧٧م) وجون لوك J.Locke (متوفى سنة١٧٠٤) ، وجون استيوارت مل J.S.MILL (متوفى سنة ١٨٧٣).

ولعل اسمية ابن تيمية هذه مما يفرق بين منطقه والمنطق الأرسطى، فالمنطق التيمى يرى أن الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد والأشخاص دون المعانى والكليات. اما المنطق الأرسطى فهو قائم على الماهيات والكليات.

لكن وعلى الرغم من اعتراف ابن تيمية بصدق العلم الرياضى وهو - العلم الذى تقوم عليه براهين صادقة - إلا أنه يرى أنه ليس هو العلم الذى يطلب لذاته - ولا تكمل به النفس ولا تنجو من عذاب النار، ولا تنال سعادة. وإذا كانت هناك فائدة له فهو أن النفس تلتذ به كما نلتذ بغير ذلك، فان الإنسان يلتذ بعلم ما لم يكن علمه، وسماع ما لم يكن سمعه، إذن لم يكن مشغولاً عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو واللعب[(١)].

فمعرفة الرياضيات إذن ترف عقلى لكن ابن تيمية يضيف إلى هذا فائدة أخرى فيقول: "وأيضا ففى الإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح والقضايا الصحيحة والقياس المستقيم. فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والإدراك، وتعود النفس أنها تعلم الحق وتقوله، لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك[(٢)].

يوجد خارج الذهن إلا أفراد معينة مشخصة، وإلا أشياء محسوسة. أما الأجناس والأنواع والصور والمثل وغير ذلك من المعانى العامه فهى عندهم أسماء، وليس لها وجود خارج الذهن. إنما الموجود فى الخارج أى الموجود وجودا حقيقيا فهى جزئيات محسوسة. والرواقيون بهذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالاسمية، فالمعرفة عندهم ليست عبارة عن قوانين عامة مجردة فحسب بل هى شخصية تنصب على أفراد ويرتبط بعضها ببعض.

أنظر د. عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٧١م ص١١٩. وما بعدها.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٧، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٤٠.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٧، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٤٠.

ثانيا : القضية الكلية فى الأبحاث الدينية :

يعترف ابن تيمية أيضا بفلئدة القضية الكلية فى الأبحاث الدينية، ولعل السبب فى هذا أنه وجد فى تراس الرسول(ﷺ) قضايا كلية، فتراه يقول: أنه "من المواد المعلومة بأقوال الأنبياء فإنه يظهر الإحتياج إلى القضية الكلية، كما إذا أردنا بيان تحريم النبيذ المتنازع فيه فقلنا "النبيذ مسكر" "وكل مسكر حرام" أو قلنا "أنه خمر" "وكل خمر حرام"[1] لكن "كل خمر" ينبهنا ابن تيمية إلى أن هذه القضية الكلية ليست على النظم المنطقى اليونانى، وذلك أن تكون "كل خمر حرام" هو مما علمه المسلمون فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك "بالقياس" وإنما شك بعضهم فى أنواع من الأشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك ... فأجابهم النبى(ﷺ) – وكان قد أوتى جوامع الكلم - بقضية كلية وبين بها أن كل ما يسكر فهو مُحرم ويبين أيضا أن كل "ما يسكر فهو خمر" وهاتان القضيتان صادقتان متطابقتان العلم بأيهما كان يوجب العلم "بتحريم كل مسكر" إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقفا على العلم بهما جميعا فان من علم أن النبى (ﷺ) قال "كل مسكر حرام" وهو من المؤمنين به علم أن "النبيذ المسكر حرام" ولكن قد يحصل له الشك .. هل أراد "القدر المسكر" أم أراد "جنس المسكر" وهذا شك فى مدلول قوله، فإذا علم مراده (عليه السلام) علم المطلوب[2].

ويفرق ابن تيمية بين القضايا الكلية المتلقاه من الرسول(ﷺ)، والقضايا الكلية المنطقية: فيقول : فالقضايا الكلية المتلقاه عن الرسول تفيد العلم فى المطالب الألهية. وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما متيقنة، وإما انها بمنزلة قياس التمثيل، وإما أنها لاتفيد العلم بالموجودات المعينة بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة، فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار، فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس بل بالحس[3].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٣١، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٢٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٣١، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٢٦،٢٢٥.

(٣) السيوطى: "صون المنطق والكلام " ص ٣٢٨، ٣٢٩.

وإذا كان ابن تيمية: قد اعترف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والأبحاث الدينية، فإننا نراه أيضا يعترف بفكرة الكلى نفسها قائلا: أنه من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معينا، والعقل يدركه كليا مطلقا، لكن بواسطة التمثيل ثم العقل يدركها كلها مع غروب الأمثلة المعينة عنها، لكن هى فى الأصل إنما صارت فى ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها[1].

فالحس اذن لا يدرك إلا الجزئى والعقل يتجاوز الجزئيات إلى الحكم على الكليات ولكن هذه الكليات التى يعرفها العقل أو النفس هى طريق لمعرفة الجزئيات . والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط إحاطة تامة بالجزئيات . فاذا لم تحصل ذلك لم يتم للنفس أدنى كمال.

لذلك يرى ابن تيمية أن: "من لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله وظن ذلك كمالا للرب وكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى- لاسيما إذا قال أن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن - فهذا فى غاية الجهل. وهذه الكليات التى لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها البته. والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات فإذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك[2]. ومن خلال هذا النص تتضح لنا عبقرية ابن تيمية الفكرية. إنه يربط بين نظرية اليونان فى العلم الكلى وأنه أشرف العلوم، وأن العلم الجزئى علم غير مكتمل، ونظرية متفلسفة الإسلام - متابعين لأرسطو - أن الله يعلم الكليات فقط ولا يعلم الجزئيات. وبهذ أدرك ابن تيمية الصلة بين المنطق الأرسطى والميتافيزقية الأرسطيه[3]. ويرى ابن تيمية أن النفس تحب معرفة الجزئيات، أما القول بأن معرفة الكليات كافية فى تحقيق العلم فخطأ، لأن الكليات إنما تتحقق فى الأذهان لا فى الأعيان والعلم الحق ليس معرفة فقط لما هو فى الأذهان بل لما هو فى الأعيان. "ومعلوم أن النفس لو قدر أن كمالها فى العلم فقط، وأن هذه قضية كاذبة، فليس هذا علما تكمل به النفس إذ لم تعلم شيئا من الموجودات ولا صارت عالما معقولا

---

(١) نفس المرجع: ص٣١٨

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٧٠، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٤٢.

(٣) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ١٧٧.

موازيا للعالم الموجود، بل صارت عالما لأمور كلية مقدرة لانعلم بها شيئا من العالم الموجود، وأى خير فى هذا فضلا عن أن يكون كمالا؟[1]

فالنفس إذن لا تكمل بالقوة العلمية النظرية فقط، بل لابد أيضا من القوة العملية لذلك يرى ابن تيمية أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه مع أنه قولا باطل فإن النفس لها قوتان قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية، فلابد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته. وعبادته تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده لاشريك له والعباده تجمع معرفته ومحبته والعبودية له[2].

لذلك يرى ابن تيمية أن الجهمية قد أخطأوا حين قالوا: "الإيمان مجرد معرفة الله" وذلك لأنهم لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التى هى مبدأ القوة العملية، وجعلوا الكمال فى نفس العلم وان لم يصدقه قول ولا عمل ولا اقتران به من الخشية والمحبة والتعظيم وغير ذلك مما هو من أصول الأيمان ولوازمه[3].

وواضح أن فكرة ابن تيمية هنا تطبيق دقيق لمبدئه العام عما ينتهى إليه المنطق الأرسطى من إنكار للدين، لأنه إذا كان العلم هو الكمال فى ذاته، لكان العلم بالله ومعرفته كافيين بدون أن يثبت العلم بالله ومعرفته عبادة وعمل من أجل ذلك ينقض ابن تيمية فكرة الجهمية أ ن الإيمان هو معرفه بالله فقط وأن العمل ليس ركنا من الإيمان، ويعتقد أن هذا الأصل الجهمى قد خرج على طريقة اليونان.

هذا وقد يعتقد البعض أن ابن تيمية باعترافه بالقضية الكلية فى نطاق الأبحاث الدينية والرياضية قد تناقض مع نفسه وذلك بعد أن أنكر أولا - وهو فى مجال الرد على المناطقة - ضرورتها فى تحصيل العلوم، والحقيقة أنه لم يتناقض، كل ما هناك أننا لابد أن نضع فى الإعتبار تفريق ابن تيمية الأساسى بين مجال العلوم الدنيوية التى تعلم بالعقل والعلوم الدينية التى لاتعلم بمجرد العقل فقط.

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٥٢،٢٥٣.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٧٧، ابن تيمية: "رسالة العبوديه" مطبعة المدنى بالقاهرة سنة ١٩٧٨م.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٧٧: ٢٧٩.

فقد أنكر ابن تيمية - وهو بصدد الرد على المناطقة فى مجال العلوم الدنيوية العقلية - ضرورة البرهان المنطقى المعتمد على القضية الكلية فى تحصيل العلوم وذلك لأن البرهان المنطقى لا يفيد العلم بشىء من المعينات الموجودات فى الخارج، فانه لايفيد إلا العلم بالكليات وهى أمور مقدرة فى الأذهان ولا وجود لها فى الأعيان فلا يعلم به موجود أصلا ومن ثم أكد ابن تيمية أن تحصيل العلوم اليقينية كلية كانت أو جزئية فى مجال العلوم الدنيوية العقلية لا يفتقر إلى البرهان المنطقى الشمولى المعتمد على القضية الكلية، بل الطريق إلى إستنباط الكليات من الجزئيات إنما يكون عن طريق قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. أما فى مجال الشرعيات أو العلوم الدينية فالأمر جد مختلف فى رأى ابن تيمية، ففيها إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم فهنا يكون الإستدلال بها أولى من قياس التمثيل وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "وقياس التمثيل يمكن جعله قياس شمول لكن قد يكون بيان صحته محتاجا إلى بيان إحدى مقدمتيه لاسيما الكبرى" فإنها هى فى الغالب التى تحتاج إلى البيان وإذا كان كذلك فالأصل المقيس عليه أولا أسهل فى البيان فقياس التمثيل أعون على البيان إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال بمقياس التمثيل، لكن الدليل هنا يكون شرعيا لم تعلم احدى مقدمتيه إلا بالنص المعصوم أو الإجماع المعصوم، لم تعلم بمجرد العقل. وهم (يقصد المناطقة) يتكلمون فيما يعلم بمجرد العقل، والكلام مع من يجعل مواد البرهان القضايا الكلية المعلومة بدون قول المعصوم. بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من "الخطابى" و"الجدلى" لأنهم يجعلون تلك القضايا من "المسلمات" والمقبولات لا من البرهانيات اليقينيات[1].

ولعل عدم الانتباه إلى هذه التفرقة بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية هى التى أوقعت المستشرق جولد زيهر فى الخطأ عندما حكم على ابن تيمية بأنه من المتشددين بعنف ضد علوم الأوائل بما فيها المنطق والفلسفة واتهمه بأنه "لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبى(ﷺ)، فإن ماعداه إما أن يكون غير

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٤٢٨،٤٢٧.

نافع وإما ألا يكون علما مطلقا وإن سمى بهذا الاسم[١].

والحقيقة أن موقف ابن تيمية تجاه علوم الأوائل ليس بهذا العنف الذى يصوره جولد زيهر فكلام ابن تيمية فى هذا النص الذى اعتمد عليه جولد زيهر - وهو من رسالته الوصية الصغرى - كان عن العلوم الشرعية فقط لا العلوم كلها وهو بصدد الحديث عن العلم الذى لا ينفع وذلك ردا على سؤال وجه إليه من سائل طلب منه أن يرشده إلى كتاب يعتمد عليه فى علم الحديث وفى غيره من العلوم الشرعية[٢].

فكان مما رد به شيخ الإسلام على هذا السؤال قوله: "وأما ما تعتمد عليه من الكتب فى العلوم (وواضح أن ابن تيمية يقصد بالكتب هنا الكتب الخاصة بالعلوم الدينية) فهذا باب واسع وهو أيضا يختلف باختلاف نشأ الإنسان فى البلاد فقد يتيسر له فى بعض البلاد من العلم أو من طريقه ومذهبه فيه ما لا يتيسر له فى بلد آخر لكن جماع الخير أن يستعين بالله(ﷻ) فى تلقى العلم الموروث عن النبى(ﷺ) فإنه هو الذى يستحق أن يسمى علما وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا وإما أن لا يكون علما وإن سمى به ولأن كان علما نافعا فلابد أن يكون فى ميراث محمد(ﷺ) ما يغنى عنه مما هو مثله وخير منه[٣].

لقد أوضح ابن تيمية هنا أن العلم عنده (وهو يقصد فى مجال العلوم الشرعية) هو العلم الموروث عن النبى(ﷺ)، وماعدا ذلك إما أن يكون علما أو لا علم وإذا كان علما فإما أن يكون غير نافع وإما أن يكون نافعا ولكنه إذا كان نافعا فلابد أن يكون العلم النبوى محتويا على خير منه او على الأقل مثله مما يغنى عنه. إن جولد زيهر لم يستطع أن يعرف بدقة مفهوم العلم عند ابن تيمية وذلك لاعتماده على نص مبتور له - والاعتماد على نصوص مبتورة يبتر الحقيقة ويشوهها - فظن أن مفهوم العلم عند ابن تيمية قاصرا على العلم الموروث عن الرسول(ﷺ) وهذا

(١) د. عبد الرحمن بدوى: "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية" ص١٢٧.

(٢) ابن تيمية: "مجموعة الرسائل الكبرى" المطبعة العامرة الشرفية بمصر - الطبعة الأولى - سنة ١٣٢٣هـ رسالة الوصية الصغرى ص٢٣١.

(٣) ابن تيمية: "مجموعة الرسائل الكبرى" المطبعة العامرة الشرفية بمصر - الطبعة الأولى - سنة ١٣٢٣هـ - رسالة الوصية الصغرى ص٢٣٨، ٢٣٩.

خطأ. ولو كان جولد زيهر قرأ كثيرا فى مؤلفات بن تيمية وتعدى هذه الرسالة (الوصية الصغرى) إلى الرسالة السابقة عليها (رسالة الفرقان) لفهم مقصود ابن تيمية بدقة. يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان: "العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول وقد يكون علم من غير الرسول لكن فى أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة وأما الأمور الالهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها ما أخذ عن الرسول فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم فى تعريف الخلق بها وأقدرهم على بيانها وتعريفها فهو فوق كل أحد فى العلم والقدرة والإراده وهذه الثلاثة بها يتم المقصود ومن سوى الرسول إما أن يكون علمه بها (أى بالعلوم الدينية) نقص أو فساد وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة وإما لرهبة وإما لغرض آخر وإما أن يكون بيانه ناقصا ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان[1].

وواضح من هذا النص تفريق ابن تيمية بين العلوم الدينية وهى التى قصد أنها لا تؤخذ إلا عن الرسول وبين العلوم الدنيوية. ومن هنا ندرك أن ابن تيمية لم يهاجم علوم الأوائل ولم يتشدد ضدها على النحو الذى تصوره جولد زيهر ولم يخاصم المنطق والفلسفة بصفة عامة بل اعترف أن من العلوم الأخرى غير الدينية ما هو نافع فهو لم يحرم الاشتغال بالمنطق كما فعل بعض المتشددين ولم يعتبره خطأ فى مجمله، وانما الخطأ فى بعض قضاياه وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية فى مقدمة كتابه "الرد على المنطقيين": "كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه..."[2]، وعن السماح للناس بالاشتغال بالمنطق يقول ابن تيمية: "فأراد بعض الناس أن يكتب ما علقته اذ ذاك من الكلام عليهم فى المنطق فأذنت فى ذلك لأنه يفتح باب معرفة الحق..."[3].

ولعل هذا النقد يفضى بنا إلى الحديث عن العلم عند ابن تيمية.

---

(١) ابن تيمية: "مجموعة الرسائل الكبرى" جـ١ رسالة الفرقان ص١٠٥، ١٠٦.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٥٢، ٥٤.

(٣) نفس المرجع: ص٥٥.

❖ مصدر العلم وطريقة عند ابن تيمية:

لم يقبل ابن تيمية القضية الكلية كأساس أو مصدر للعلم، وذلك لأن أساس العلم عنده هو الحس أو التجربة وهو بهذا يسبق بيكون ومل فى جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة[1]. فالمنهج التجريبى الحديث يستند إلى التجربة الحسية فى تحصيل المعرفة، يرى ابن تيمية أيضا أ، التجربة هى الطريق الأساسى فى اكتساب المعرفة والتجربة وحدها فى رأيه هى التى تؤدى إلى الكشف عن الحقيقة، كما أن تكرارها يؤدى إلى تكوين الكليات العقلية اليقينية. يقول ابن تيمية: "فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى فقضى قضاءا كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلانى"[2].

وبذلك يستند ابن تيمية فى تدعيم منهجه التجريبى على إنكار القضية الكلية التى تشكل أساس المنطق الأرسطى، ويتخذ من القضية الجزئية أو قياس التمثيل أساساً لمنهجه التجريبى فى المعرفة. فإذا كانت القضية الكلية هى مادة البرهان عند أرسطو، فإن ابن تيمية لا يعتبر أن لها أى فائدة، فالكليات انما تكون فى الأذهان لا فى الأعيان وعلى هذا فالبرهان لا يوصل إلى العلم بشىء موجود "بل بأمور مقدرة فى الأذهان لا يعلم تحقيقها فى الأعيان"[3].

فالقضية الوحيدة التى يعترف بها ابن تيمية إذن هى القضية الجزئية المحسوسة التى لا يتحقق فيها سوى العلاقة المشتركة بين محسوس ومحسوس وبين

---

(١) المنطق الاستقرائى فى الغرب ويرجع الفضل فيه إلى المدرسة الإنجليزية وفى طليعتها فرنسيس بيكون المتوفى سنة ١٦٢٦ م، وجون استيورات مل المتوفى سنة ١٨٧٣م. وقد كان أولهما باتفاق أكثر مؤرخى الغرب واضع أساس المنهج التجريبى الحديث الذى حاول أن يتفادى نقائص الاستدلال القياسى القديم، أما الثانى فيرجع إليه الفضل فى إكمال النقص التى عيب على منهج بيكون واستيفاء مراحل المنهج العلمى الحديث. أنظر د. توفيق الطويل : "جون استيوارت مل" دار المعارف ـ القاهرة ـ نوابغ الفكر الغربى ص١٣١: ١٥٤.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٣٨٦.

(٣) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٢٨.

معينات تشترك فى حكم واحد لازم لهذه المعينات. يقول ابن تيمية: "إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية فنحن لو لم ندرك بالحس إحراق هذه النار وهذه النار لو ندرك أن كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينيا إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة بطريق الأولى"[1]. فالتجربة أقرب إلى الحقيقة مما يدعيه الفلاسفة بقياسهم وتجارب الأطباء - فى رأى ابن تيمية أصدق، مما يذكره الفلاسفة فى كتبهم من القضايا التجريبية، لأن قضاياهم التجريبية ترجع - كما سبق أن ذكرنا - إلى تواتر الخبر "الواحد" لكن ما يدعى فى تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم مما يدعونه (أى الفلاسفة) فى تجاربهم الرصيدية وذلك لاشتراك كثيرا من الأطباء فى تجربة الدواء الواحد، وأيضا فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات وتواطىء المجربين له وليس كذلك ما يدعونهم فى فلسفتهم فإنا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم، وعلمنا صدقها كثيرا ... فالأطباء فى تجاربهم أسد حالا منهم، لأن القوم إنما يذكرون دواء موجودا يمكن تجربته كثيرا لوجوده ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال أن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء ..."[2].

وهنا يصل ابن تيمية ـ قبل مفكرى الغرب المحدثين - إلى القمة فى فلسفة المنهج التجريبى بنقضه للمنطق اليونانى القياسى، ودعوته إلى المنطق الإسلامى التجريبى المعبر عن روح الحضارة الإسلامية الحقه[3].

---

(١) السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٢٧.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٩٣.

(٣) يعتبر ابن الهيثم هو الذى وضع أصول المنهج التجريبى فى تاريخ الفكر العربى واستخدمه بالفعل فى دراساته التجريبية فى علم الطبيعة، إذ كان بن الهيثم مع شيوع منهج القياس فى عصره يستخدم الاستقراء ويوصى به فى كل بحث تجريبى. وقد عرض منهجه فى كتابه للهالمناظرلله فأوصى بأن يبدأ الباحث باستقراء الجزئيات أى ملاحظة الظواهر الحسية الجزئية ولا يقنع باستخدام الملاحظة وتصفحها وتحديد خصائصها وصفاتها ولكنه كان يستخدم التجربه وقد سماها بالاعتبار . وعن طريق هذه الملاحظات والتجارب تيسر لابن الهيثم استخلاص الحقائق ووضع القوانين العامة بل لم يقنع باستخدام الملاحظة المقصورة بل استعان بالآلات والأجهزة على غرار ما يفعل الآن المحدثون والمعاصرون من العلماء الطبيعيين. =

أولا : اكتساب العلم عن طريق المعرفة الحسية :

أ ـ مفهوم التجربة :

يقول ابن تيمية: "أن التجربة تحصل بنظرة واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائرا مع الأثر المعين دائما. فيرى ذلك عادة مستمرة لاسيما إن شعر بالسبب المناسب(١). فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم (٢).

وهنا يضع ابن تيمية فكرة من الأفكار الأساسية الهامة فى ميدان التجربة. وإن كان قد استمدها من متقدمى علماء أصول الفقه والدين - فيضم الدوران والمناسب أصلا للتجربة ويضيف إليها السبر والتقسيم.

وعمل السبر والتقسيم - كما يقول ابن تيمية - أن ينفى المزاحم "وإلا فمتى حصل الأثر مقرونا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته إلى كليهما. وما يحتج به الفقهاء فى إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك، إنما يفيد المقصود مع نفى المزاحم: وذلك

= لم يكتف بن الهيثم بهذا الاستقراء ـ كما اكتفى بيكون ـ بل غضب عليه بالقول بأن الأحكام العامة (القوانين) التى تتوصل إليها عن طريق هذا الاستقراء، يمكن تطبيقها على جزئيات أخرى عن طريق القياس، وهذا هو ما يفعله اليوم العلماء الطبيعيون وقد نقلت آثار بن الهيثم (المتوفى سنة ٤٢٠ هـ) وآثار أقرانه من مفكرى العرب إلى اللغة اللاتينية فى أواخر العصر المدرسى، وكان لها أثرها الملحوظ فى التفكير العلمى عند المحدثين من الغربيين. وشبيه بهذا يمكن أن يقال فيما يدين به هذا المنهج فى علم الكيمياء لجابر بن حيان (المتوفى سنة ١٩٨ هـ) أنظر د. توفيق الطويل: "أسس الفلسفة" ص١٩٨ وما بعدها.

(١) من شروط العلة لدى الأصوليين أن تكون هناك مناسبة بين الحكم والوصف الذى أعتبر علة وعلى هذا فالوصف المناسب هو الذى ورد عن الشارع ما يدل على أنه اعتبر ذلك الوصف علة للحكم ذاته مثل وصف الإسكار المؤثر فى حكم الخمر ـ وهو الحرمة ـ فقد روى عن النبى (ﷺ) أنه قال: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" وكذلك اعتبار الصغر سببا لثبوت الولاية المالية فقد نص على ذلك فى قوله: ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ وهذا النوع من علل الأحكام أقواها بشهادة الأدلة بتأثيرها فى الحكم. أنظر: أبو زهرة "أصول الفقه" ص٢٣١.

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ص٢٠٤، ٢٠٥.

يعلم بالسبر والتقسيم. فإن كان نفى المزاحم ظنيا ، كان اعتقاد العلية ظنياً وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قاطعا بأن الحكم لابد له من علة وقاطعا بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصف الفلانى"[1]. ويدخل فى هذا الباب القضايا العادية. أى التى تجرى على مجرى العادة - من قضايا الطب وغيرها. وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة.

والمقصود بالتجربة عند ابن تيمية هو ما جربه الإنسان "بعقله وحسه" وإن لم يكن من مقدوراته كما جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء وإذا غابت أظلم الجو وإذا بعدت عن سمت الرؤوس جاء البرد، وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار ويرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت الرؤوس جاء الحر وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وازدهرت. وهذا أمر يشترك فيه الناس جميعا لأنهم قد اعتادوه وجربوه[2].

ويقيم ابن تيمية التجربة على أساس من القول بالسببية فيقرر أن من يثبت الأسباب يعلم أن سبب ذلك "أن شبيه الشئ منجذب إليه وضده هارب منه"[3] فإذا برد ظاهر الأرض وما عليها فتهرب السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض وما فيه من ماء ولهذا تكون الينابيع حارة فى الشتاء وتكون أجواف الحيوان حارة. فتأكل فى الشتاء أكثر مما تأكل فى الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام.

وإذا كان الصيف، سخن الهواء، فتسخن الظواهر، وتهرب البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان وتبرد الينابيع ولهذا يكون الماء النابع فى الصيف أبرد منه فى الشتاء. ويضعف الهضم للطعام. فهذه القضايا وغيرها هى المجربات العاديات عند ابن تيمية.

ويذهب ابن تيمية إلى أن التجربة من فعل الإنسان ومن فعل غيره فيقول:

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٠٨، ٢٠٩. وهنا نستطيع أن نقول عن ابن تيمية أنه من الحسيين العقليين مثل الرواقيين. أنظر د.عثمان أمين: "الفلسفة الرواقية" ص٩٥ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٠٩.

"وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له العلم التجريبى وإن لم يكن له قدره على فعل الغير"[1] . فالتجربة فى رأيه ليست فردية بل قد تكون تجربة الغير. كذلك يقرر أن من أسباب التجربة أن السبب المقتضى للعلم بالمجربات هو تكرار اقتران أحد الأمرين بالآخر ويعنى به السبب والسبب إما مطلقا وإما بالشعور بالمناسب. وهنا **أيضا** يطبق المبدأ السابق من أن التجربة تكون بفعل الإنسان وبفعل غيره فيقول: **"وأيضا** فالسبب المقتضى للعلم "بالمجربات" وهو يقرر اقتران أحد **الأمرين** بالآخر **إما مطلقا وإما مع** الشعور "بالمناسب" وهذا القدر يشترك بفعله وما تكرر بغير فعله"[2].

ويرى ابن تيمية **أن الحس والعقل** "يشتركان فى تكوين علم الإنسان عند حدوث التجربة فعامة الناس قد **جربوا أن شرب** الماء يحصل معه الرى وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب **الشديد يوجب الألم** . فهذه القضايا كلها كلية، ولكن العلم بها تجريبى فالقضية التجريبية هى **أساس القضية** الكلية. فإن الحس إنما يدرك ريا معينا وموت شخص معين وألم شخص **معين أما كون** كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس بل بما يتركب من الحس والعقل"[3].

فإذا كان قطع عنق فلان من الناس قد تسبب فى موته قضية مدركه بالحس لأنها تجريبية محسوسة فالقول بأن كل من يقطع عنقه يموت هى قضية لا تدرك بالحس وحده بل بالحس والعقل. واشتراك الحس فى تكوين هذا العلم يسبق العقل، أى أنه الخطوة الأولى فى طريق تكوينه فيجب أن نعلم بحواسنا حالة معينة سببت نتيجة معينة لنعلم بعد ذلك بعقلنا أن كل من يتعرض لمثل هذه الحالة تصيبه نفس النتيجة. ويسميه ابن تيمية بقياس الغائب على الشاهد الذى أرجعه - كما سبق أن ذكرت - إلى قياس التمثيل.

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٠٩.

(٢) نفس المرجع: ٢٠٩.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" ص٢٠٤.

وهو نفسه الاستقراء القائم على التعميم عند المناطقة المحدثين وهو الذى يحكم فيه على الكلى بما حكم به عل بعض جزئياته بناء على اكتشاف علة الحكم، وربما كان تعبير ابن تيمية "بالقياس" أكثر دقة، لأن الواقع أننا نقيس ما لم يستقرأ على ما أستقرأ بناء على وجود الجامع بينهما.

يقول ابن تيمية: "فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب فإذا عرفوها باعتبار الغائب على الشاهد وأن حكم الشىء حكم مثله كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشىء حكم مثله فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل"[1]. ويقول أيضا: "وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية إنما هو بواسطة قياس التمثيل"[2]. وهو عنده لليقين.

ويشير ابن تيمية إلى أن بعض الناس يسمى هذا النوع من القضايا تجريبيات بينما البعض الآخر يقسمه قسمين:

١- تجريبيات: إذا كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء.

٢ - حدسيات: إذا كان الحس المقرون بالعقل خارجا عن قدرته كتغيير أشكال القمر عند مقابلته الشمس[3].

❖ وظائف الحواس عن ابن تيمية

يتكلم ابن تيمية فى هذا المقام عن أدوات الحس كلام العالم الخبير فيقول: "أن خاصة البصر أن يرى من غير مباشرة المحسوس بخلاف الذوق والشم واللمس فلا يحصل الحس بهما إلا بمباشرة المحسوس. وأما السمع فهو وإن كان يحس الأصوات فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم"[4].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢٣٦.

(٢) نفس المرجع ص٣٢٤.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" ص٢٠٤.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢١٠.

وإذا كان أرسطو ينظر إلى الحواس على أنها آلات إدارك كما أنها آلات حياة ويرى أنها تترتب من هذين الوجهين ترتيبا عكسيا، ثم يفاضل بينها بالنسبة لكل وجهه فمن حيث أنها آلات إدراك يعد البصر فى المقام الأول لأنه يظهرنا على موضوعات أكثر، وخاصة ومشتركة وبالعرض وعلى فوارق أكثر، ويليه السمع ثم الشم لمشابهته البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس وأخيرا الذوق فاللمس. ومن حيث أن الحواس آلات حياة يعد اللمس فى المقام الأول لأنه ضرورى وبالإطلاق لوجود الحيوان. أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود، فيلى اللمس الذوق ثم الشم ثم البصر والسمع[1].

أقول إذا كان أرسطو قد فاضل بين الحواس على هذا النحو فإن ابن تيمية أيضاً يفاضل بين الحواس فيشير إلى آراء بعض المفكرين فى قيمة كل من السمع والبصر وتفضيل بعضهم للسمع والبعض الآخر للبصر. هذا بينما يرى ابن تيمية أن إدراك البصر أكمل مستشهدا بقول النبى (ﷺ): "ليس المخبر كالمعاين" ولكن السمع يحصل به العلم أكثر ما يحصل بالبصر. فالبصر أقوى وأكمل والسمع أعم وأشمل ثم يقرر ابن تيمية أن هاتين الحاستين هما الأصل فى العلم بالمعلومات التى يمتاز بها الإنسان عن البهائم[2].

ولهذا يقرن الله بينهما وبين الفؤاد فى مواضع متعددة كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[3] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4].

ويرى ابن تيمية أن وظائف الحواس متنوعة فتختص كل حاسة بمادة معينة للحس كما يقرر أن الشم والذوق واللمس من جنس واحد فيقول: "أما الشم والذوق واللمس فهى جنس لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك فالثلاثة كالجنس الواحد..

---

(١) يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم - بيروت ص ١٦٠، ١٦١.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢١٠.

(٣) سورة الإسراء : ١٧/ ٣٦ .

(٤) سورة النحل : ٧٨/١٦ .

فالجلود إذا خصت باللمس لم يدخل فيها الشم والذوق وإن قيل بل يدخل فيها عمت الجميع. وإنما ميزت عن اللمس لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات وهو الطعوم والروائح فإن سائر البدن لا يميز بين طعم وطعم وريح وريح لكن يميز بين الحار والبارد واللين والصلب والناعم والخشن ويميز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به ونحو ذلك[1].

لذلك يمكن أن نقول أن ابن تيمية يجعل الحس من وسائل تحصيل المعرفة لكنه وإن كان يعتمد على الحواس فى تحصيل المعرفة إلا أنه لا يعترف بأن المعرفة ناتجة عن الإحساس وحده بل ولا عن العقل وحده بمعزل عن التجربة. إن المعرفة عند ابن تيمية نصل إليها عن طريق الإحساس والتجربة والعقل مجتمعين، فلا بد من هذه العناصر مجتمعة للوصول إلى اليقين العلمى، فهو يعتقد أن الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شىء كلى فلا نستطيع أن نثق بها وحدها، فالمعرفة الكلية اليقينية أو ما يسمية ابن تيمية بالقضاء الكلى القائم بالقلب هو معرفة مركبة من الحس والتجربة والعقل. ويوضح ابن تيمية طريق حصولنا على هذه المعرفة، بأننا عن طريق الحواس ندرك الأمور المعينة، ثم إذا تكررت تجربتنا فى إدراك هذه الأمور مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى، فيقضى العقل قضاء كلياً بأن هذا يسب اللذة الفلانية وهذا يسبب الألم الفلانى وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "إن الحس ينال كذا ويرى هذا ويسمع هذا، ويذوق هذا، ويلمس هذا. ثم وجود اللذة فى النفس من الوجدانيات المعلومة بالحس الباطن وهو جنس من الحسيات الظاهرة. وأما الاعتقاد الكلى القائم فى النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجريبيات. إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شىء كلى. فالقضاء الكلى الذى يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل وهو التجريبيات، كما فى اعتقاد حصول الشبع والرى بما يعرف من المأكولات والمشروبات والموت والمرض بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب المرضة ، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة وكل هذا من القضايا التجريبية. فالحس يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص٢١٢، ٢١٣.

العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى فقضى قضاءا كليا بأن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلانى[1].

ويقرر ابن تيمية أن هذا ما يحدث فى الحدسيات أيضاً، فعن طريق الحواس نستطيع أن نعرف أعيانها، ثم تتكرر هذه المعرفة فتعلم "بالعقل" القدر المشترك لكن ذلك التكرار لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية مثل رؤيتنا اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس فتحدس أن ضوءه مستفاد منها ويقول ابن تيمية أن هذا يسمى فى اللغة تجريبيات. ويشير إلى أن كثير من الفلاسفة أيضاً يسميه تجريبيات ولا يجعله قسما آخر[2] غير المجربات[3].

هذا ويرى ابن تيمية أن العاديات أيضاً سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية من التجريبيات. بل أن العلم بمعانى اللغات فى رأى ابن تيمية هو من التجريبيات التى يسميها البعض بالحدسيات وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "أن الأمور العادية سواء كان سبب العادة اراده نفسانية أو قوة طبيعية فالعلم بكونها كلية هو من التجريبيات إن جعلت نوعا آخرا. حتى العلم بمعانى اللغات هو من الحدسيات. فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم، ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو بقرينة أخرى ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية وهو أراده هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب، وهذا ما يسمونه "الحدسيات"، إذ ليس كلام المتكلم موقوفا على اختيار المستمع وهو من التجريبيات العامة، فإن السمع إنما عرف به الصوت والمعنى المعين قد يفهم أولا بأسباب متعددة. أما كون هذا المتكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، وعادات

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٨٦.

(٢) سبق أن ذكرت أن ابن تيمية قد أشار إلى أن البعض يسمى هذا النوع من القضايا تجريبيات، بينما البعض الآخر يقسمه قسمين:- ١- تجريبيات إذا كان الحس المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه. ٢- حدسيات: إذا كان الحس المقرون بالعقل خارجا عن قدرته كتغير أشكال القمر عند مقابلة الشمس. أنظر ص ١٦٢ من هذا البحث.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٨٧.

البهائم - وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب. وقد يعلم أحد الشخصين بعادة نظيره، فإذا كان من عادة شخص إذا قال أو فعل أمراً أراد به شيئاً، ورأى نظيره يقول ذلك أو يفعله، فقد اعتقد أنه أراد ما أراد لأن العادة عرف أنها للنوع لا للشخص كعادة الناس فى اللغات والأفعال من العبادات وغير العبادات فإذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلاة الجمعة وعليه أهبته أهل الصلاة أعتقد أنه يدخله للصلاة لأن هذا عادة هذا النوع ثم العاديات قد تنقض، وقد يعلم ما يفعله من العلم بصفاته، ويعلم صفاته من أفعاله لكن ذلك من باب الاستدلال النظرى العقلى وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم فليس ذاك من هذا"[1] .

وإذا كان ابن تيمية قد أثبت أن الحسيات والحدسيات بل والمتواترات من المجربات بمعنى أنها ترجع إلى التجربة، فكيف إذن يقال أن المتواترات والمجربات والحدسيات - بخلاف الحسيات - تختص بمن علمها، فلا يقيم منها برهان على غيره كما يدعى ذلك الفلاسفة؟

إن الفلاسفة يدعون أن المتواترات والمجربات والحدسيات تختص بمن علمها، فلا يستطيع أن يقيم منها برهان على غيره، بخلاف ما يدرك بالحواس. هذا بينما يرى ابن تيمية أن الحسيات (أى المشمومات والمذوقات والملموسات) مثلها مثل المتواترات والمجربات والحدسيات. بل أن اشتراك الناس فى المتواترات أكثر. فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير فيكثر السامعون له ، بخلاف ما يدرك بالحواس فإنه يختص بمن أحسه فإذا قال: "رأيت" أو "سمعت" أو "ذقت" أو "لمست" أو "شممت" فلا يمكنه أن يقيم من هذا برهاناً على غيره. وعلى فرض أن البعض قد شاركه فى تلك الحسيات، فلا يلزم من ذلك أن يكون غيره قد أحسها ولا يمكن علمها لمن يحسها إلا بطريق الخبر. فإذا ادعى الفلاسفة أن الخبر المتواتر مختص بمن علمه فلا يقوم به برهان على المنازع. فالحسيات فى رأى ابن تيمية - أعظم اختصاصاً فليزم أن لا يقوم بها برهاناً على المنازع وإذا قال الفلاسفة أن الحسيات تحصل بالاشتراك فى جنسها كالاشتراك للناس فى معرفة الألوان، والطعوم،

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٨٧، ٢٨٨.

والحرارة، والروائح، والبرودة، وإن لم يكن عين ما أحسه هؤلاء هو عين ما أحسه هؤلاء لكن اشتراك فى الجنس. أقول إذا كان الفلاسفة قد ذهبوا إلى ذلك فإن ابن تيمية يذهب إلى أن المتواترات والمجربات أيضاً يشترك الناس فى جنسها، فوجود الشبع والرى عقب الأكل والشرب هو من المجربات ، والناس يشتركون فى جنسه. وكذلك وجود اللذة بذلك وغير ذلك بما إذا فعله الإنسان وجد بعده أثراً من الآثار، ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذلك سبب هذا الأثر. فهذا هو التجريبيات[١].

وينتهى ابن تيمية إلى أن عامه ما عند الفلاسفة وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يسمية الفلاسفة "الحدسيات" وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو المجربات. وإذا كانت الحدسيات والمجربات لا يقوم فيها برهان على المنازع فليس عند الفلاسفة برهان على المنازع[٢].

ب ـ الاستقراء طريق العلم :

اعتبر المناطقة الأرسطيون الاستقراء استدلالاً بالجزئى على الكلى أو هو حكم على الكلى بما تحقق فى جزئياته، فقسموه قسمين استقراء تام يؤدى إلى اليقين، وناقص يؤدى إلى الظن. أما ابن تيمية فقد خرج بفهم خاص للاستقراء فاعتبره يقينيا إذا كان استقراءا تاماً بحيث نحكم على القدر المشترك بما وجدناه فى جميع الأفراد. "وهذا ليس استدلالا بجزئى على كلى ولا بخاص على عام، بل استدلالا بأحد المتلازمين على الآخر، فإن وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازما لذلك الكلى العام"[٣]. ومن ثم فقول المناطقة أن الاستقراء استدلال بخاص جزئى على عام كلى غير صحيح فى رأى ابن تيمية وذلك لأن "الدليل" لابد أن يكون ملزوما للمدلول فإنه لو جاز وجود "الدليل" مع عدم المدلول عليه، ولم يكن المدلول لازما له لم يكن إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) ابن تيمية "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٨٨.

(٣) ابن تيمية "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٥٢، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٩٠.

نعلم ثبوت المدلول معه – إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه، فإننا إذا علمنا ذلك ثم قلنا أنه معه دائماً كنا قد جمعنا بين النقيضين[1].

ويرى ابن تيمية أن هذا الملزوم (أى الدليل) المذكور هنا يحصل به الاستدلال على أى وجه حصل اللزوم. وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى فإنه ما من مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه، لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه بل ولا بدون علمه وقدرته ومشيئته وحكمته ... فكل مخلوق دال على ذلك كله. وإذا كان المدلول لازما للدليل فمن المعلوم أن اللازم إما أن يكون مساويا للملزوم، أو أن يكون أعم منه، فالدليل إما أن يكون مساويا للحكم "المدلول" فى العموم الخصوص، أو أن يكون أخص منه، لكنه لا يكون أعم من الحكم[2].

وإذا كان المناطقة الأرسطيون قد حصروا الأدلة فى ثلاثة طرق فقط (القياس والاستقراء والتمثيل) فإننا نجد ابن تيمية يرجع الأدلة كلها ـ بما فيها هذه الطرق الثلاثة ـ إلى صورة واحدة وهى استلزام الدليل للمدلول. يقول ابن تيمية: "وإما تقسيمهم (يقصد المناطقة) إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكروه من استلزام الدليل للمدلول"[3].

لذلك فقياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان فى رأى ابن تيمية وما حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل للآخر مثله إذا كانت المادة واحده. "والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية فسواء أن كانت صورتها فى صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهى واحدة، وسواء أن كانت صورة القياس اقترانيا أو استثنائيا بعبارتهم أو بأى عبارة شئت"[4].

ولذلك يقرر ابن تيمية أن قياس الشمول استدلالاً بكلى على ثبوت كلى آخر

---

(١) ابن تيمية "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٥٢، ٣٥٣. وأنظر أيضا ص ٢٢٨ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) ابن تيمية "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٥٣ ، ٣٥٤.

(٣) نفس المرجع : ص٣٥٧ .

(٤) نفس المرجع : ص٣٥٠ ، ٣٥١ .

لجزئيات ذلك الكلى وأن قياس التمثيل هو اشتراك الجزئين فى علة الحكم. فإذا قال المناطقة أنه فى قياس الشمول يُستدل بالكلى على الجزئى فليس الجزئى (المدلول عليه) فى رأى ابن تيمية هو الحكم وإنما الجزئى هو الموصوف (المخبر عنه محل الحكم والمدلول عليه محل الحكم) قد يكون أخص من الدليل وقد يكون مساويا له بخلاف الحكم الذى هو صفة الدليل وحكمه الذى أخبر به عنه فإنه لا يكون إلا أعم من الدليل أو مساويا له فإن الحكم هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم للموصوف أو محل الحكم[1] .

ويذكر ابن تيمية مثالا لتوضيح ذلك: فإذا قيل: النبيذ حرام لأنه خمر فكونه خمراً هو الدليل، وهو لازم للنبيذ والتحريم لازم للخمر. والقياس المؤلف من مقدمتين إذا قلنا فيه: "النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر" "وكل مسكر أو كل خمر حرام" فإننا لم نستدل "بالمسكر أو الخمر" الذى هو كلى على نفس محل النزاع الذى هو أخص من الخمر. وهو النبيذ - فليس هو استدلالا بذلك الكلى على هذا الجزئى، بل استدلالا به على "تحريم هذا النبيذ" فلما كان "تحريم هذا النبيذ" مدرجا فى تحريم كل مسكر قال من قال أنه استدلالا بالكلى على الجزئى والحقيقة - كما يقول ابن تيمية - أن ما ثبت للكلى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته. والتحريم هو أعم من الخمر وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد من جزئياتها، فهو استدلال بكلى (وهو الخمر) على ثبوت كلى آخر (وهو التحريم) لجزئيات ذلك الكلى (أى لأفراد الكلى الأول (وهو الخمر) والنبيذ من أفراده). وذلك الدليل هو كالجزئى بالنسبة إلى ذلك الكلى الذى هو الحكم، وهو كلى بالنسبة إلى تلك الجزئيات التى هى المحكوم عليها . وهذا مما لا يتنازع فيه المناطقة. فإن الدليل هو "الحد الأوسط" وهو أعم من "الأصغر" أو مساويا له، "والأكبر" أعم منه أو مساويا له، "والأكبر" هو الحكم والصفة والخبر وهو محمول النتيجة. والأصغر هو المحكوم عليه. الموصوف، المبتدأ، وهو موضوع النتيجة[2] .

وأما عن قول المناطقة فى التمثيل أنه استدلال بجزئى على جزئى، فإن أطلق

---

(١) نفس المرجع ص٣٥٤ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٥٤، ٣٥٥ .

ذلك وقيل أنه استدلال بمجرد الجزئى على جزئى فهو خطأ فى رأى ابن تيمية، لأن قياس التمثيل فى رأيه إنما يدل بحد أوسط وهو اشتراكهما فى علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة، فإنه "قياس علة" أو "قياس دلالة" أما قياس الشبه فإذا قيل به فهو لا يخرج عن أحدهما فى رأى ابن تيمية. فالجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو "العلة" أو "ما يستلزم العلة" وما استلزمها فهو دليلها. وإذا كان الجامع لا "عله ولا" وما يستلزم العلة "لم يكن الاشتراك مقتضيا للاشتراك فى الحكم بل كان المشترك قد يكون معه العلة وقد لا يكون. فلا يعلم حينئذٍ أن علة الأصل موجودة فى الفرع، فلا يعلم صحة القياس. بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشترك فيها ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها، أو فى ملزومها، فإن ثبوت الملزوم يقتضى ثبوتٍ اللازم. فإذا قدرنا أنهما لم يشتركا فى الملزوم ولا فيها كان القياس باطلا قطعاً لأنه حينئذ تكون "العلة" مختصة بالأصل. وإن لم يُعلم ذلك لم تُعلم صحة القياس[1].

ويري ابن تيمية أن صحة القياس قد تعلم بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع، وإن لم نعلم عين العلة ولا دليلها فإنه يلزم من انتفاءِ الفارق افتراق الأصل والفرع فى الحكم فإذا كان "قياس التمثيل" إنما يكون تاماً، إما بانتفاء الفارق وإما بإبداء الجامع وهو كلى يجمعهما يستلزم الحكم وكل منهما يحكم تصويره بصورة "قياس شمول" وحقيقة قياس الشمول فى رأى ابنٍ تيمية أنه يتضمن لزوم الحكم للكلى ولزوم الكلى لجزئياته، وذلك ليس استدلالا بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر كما يدعى المناطقة. أما إذا قيل- بما نعلم أن المشترك مستلزم للحكم؟ فإن ابن تيمية يقول: "أننا نعلم ذلك بما تعلم به القضية الكبرى فى قياس الشمول فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك[2].

ويقول ابن تيمية: "أنه قد يستدل بجزئى على جزئى إذا كانا متلازمين، أو كان أحدهما ملزوم للآخر من غير عكس. فإن كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة

---

(١) نفس المرجع : ص٢٥٥ ،٢٥٦ .

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٥٦ .

على الذات، وإن كان فى صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم"[1].

ويقول أيضا: "ما من شىء إلا وله لازم لا يوجد بدونه، وله مناف مضاد لوجوده - فيُستدل عليه بثبوت ملزومه وعلى انتفائه بانتفاء لازمه. ويُستدل على انتفائه بوجود منافيه، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده .وإذا انحصر الأمر فيهما لم يكن عدمهما جميعاً كما لم يكن وجودهما جميعاً. وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشىء، وملزومه، ولوازمه. وإذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات وصورته فى أنواع من صور الأدلة لا يختص الشىء من ذلك بالصورة التى ذكروها فى القياس[2].

هكذا أوضح ابن تيمية أن صور الأدلة كلها . بما فيها طرق المناطقة الثلاثة ترجع إلى صورة واحده وهى استلزام الدليل للمدلول. وهنا نلاحظ أن الاستلزام الضرورى بين اللازم والملزوم - كما وضحه ابن تيمية - هو ما يردده بعض مفكرى الغرب المحدثون - مثل جون استيوارت مل - من القول بالارتباط الضرورى بين العلة والمعلول بناء على اطراد مبدأ الحتمية فى الطبيعة.

وبهذا يكون ابن تيمية قد أرجع القياس متابعا فى ذلك - معظم متقدمى علماء أصول الفقه وأصول الدين وبعض متأخريهم - إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

أولا: فكرة قانون العلية: وتتلخص فى أن لكل معلول علة، فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار مثلا.

ثانياً: قانون الاطراد فى وقوع الحوادث: وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها، أى القطع بأن علة الأصل موجودة فى الفرع، فإذا وجدت أنتجت نفس المعلول، فإذا وجدنا الاسكار فى الخمر ووجدنا التحريم، ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر كالنبيذ مثلا فلابد أن نجزم بوجود التحريم فيه.

---

(١) نفس المرجع: ص٣٥٧ .

(٢) نفس المرجع : ص٣٥٩ ، ٣٦٠ .

فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث.

فأقام ابن تيمية القياس على نفس الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراؤه العلمى عليهما وهما العلية والاطراد فى وقوع الحوادث(١). فالاستقراء عند مل هو أن نستنتج من عدد معين من الأمثله أو الحالات الملاحظة لظاهرة ما، أن هذه الظاهرة تقع فى جميع الحالات التى تشبه هذه الحاله أو الحالات المعينة فى ناحية من النواحى، أى أن الاستقراء عنده يقوم على الجزم بوجود النظام فى العالم ويعبر عن هذا: "بأن هناك أشياء فى الطبيعة إذا حدثت مرة فلابد أن تحدث ثانية إذا تحققت لها درجة كافية من المشابهة فى الظواهر(٢). ويمكن أن يعبر عن هذا بطرق مختلفة، منها أن حوادث الطبيعة مطرده، أو بأن الكون محكوم بقوانين عامة، أو بأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول(٣).

ويرى جون استيوارت مل أننا إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر الاطراد فى وقوع الحوادث كأنه "المقدمة الكبرى النهائية لكل الاستقراءات"(٤).

عبر ابن تيمية إذن عن نفس الرأى الذى قال به جون استيوارت مل فى العصور الحديثة وهو إقامة الاستقراء على قانونى العلية والاطراد فى وقوع الحوادث. والواقع أن رد القياس التيمى إلى نوع من اللاستقراء القائم على التجربة والمستند إلى هذين القانونين يجعله مخالفا تماما للتمثيل الأرسطى.

إن مصدر العلية عند ابن تيمية هو التجربة. يقول ابن تيمية: "ان التجربة تحصل بنظرة واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائرا مع المؤثر المعين دائما(٥). والتجربة عنده لاتستند على الخبرة الحسية وحدها بل بما يتركب من الحس والعقل.

---

(١) أنظر بالتفصيل د. محمود فهمى زيدان: "الاستقراء والمنهج العلمى" الاسكندرية سنة ١٩٧٧ من ص٧٣: ٩٩.

(2) Gohen and Najel: An introduction to Lojic and scientific method, New York 1934, P. 267.

(3) ibid., P. 267.

(4) ibid., P. 267.

(٥) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٤ .

يقول ابن تيمية: "إن لفظ التجربة يستعمل فيما جربه الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن فى مقدوراته كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء فى الآفاق"[١].

إن التجربة - فى رأى ابن تيمية - هى الطريق الأساسى لاكتساب المعرفة، ولابد من تكرارها لكى يستطيع الإنسان تكوين الكليات العقلية اليقينية. يقول ابن تيمية: "فالحس به يعرف الأمور المعينة ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى. فقضى قضاءا كليا أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلانى"[٢].

وهذا هو نفس تصور جون استيوارت مل تقريباً لمصدر العلية، فمصدرها عند مل هو الخبرة الإنسانية، لا استدلالا يتضمن الصورة المنطقية، وليست فكرة العلية عنده فكرة فطرية ولاحدسية ولاقبلية لكنها فكرة نصل إليها باستقراء، أى بملاحظة إدراك تتابع متلازم ثابت متكرر بين حادثة وأخرى أو ظاهرة وأخرى[٣].

وقد يعترض على مل - وكذلك على ابن تيمية - بأن فى إثباته للعلية دوراً لأنه يقرر أن المنهج الاستقرائى يعتمد على اعتقادنا بقانون العلية لكنه من جهة أخرى يقيم هذا القانون باستقراء. ولكن يمكن الرد على هذا الاعتراض بأن يُقال أن الاستقراء عند مل يفترض العلية ولكن مبدأ العلية ذاته ليس اكتشاف أى علة، وبهذا لا يكون فى إثباته للعلية دورا[٤].

مسالك العلة :

لا يكتفى ابن تيمية فى القياس بمجرد وجود الجامع بين الاصل والفرع ولا باستناد هذا القياس إلى قانونى التعليل والاطراد. بل يرى - متابعا فى ذلك معظم متقدمى الأصوليون وبعض متأخريهم - أنه لابد من وجود طرق أو أدلة أو مسالك- كما يسميها الأصوليون - لإثبات العلة لأن العلة هى الصفات التى يستند عليها

(١) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٨ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٨٦ .

(٣) د. محمود فهمى زيدان : "الاستقراء والنمهج العلمى" ص٨٧ .

(٤) نفس المرجع : ص٨٧ ، ٨٨ .

الحكم. وبعض هذه الطرق أو المسالك توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفروض، فسبق ابن تيمية بذلك الأوربيين مثل جون استيوارت مل إلى التوصل إلى قوانين الاستقراء وهذه المسالك أو معظمها ليست فقط طرقا لإثبات العلة، بل هى عِلل جامعة. فالسبر والطرد وغيرهما تصلح أن تكون مسالكً، وتصلح أن تكون عللاً جامعة بذاتها(١). وقد تكلم المحدثون فى هذا أيضاً. فقوانين الاستقراء ليست فقط طرقا للإثبات بل هى أيضا طرقا لاكتشاف العلة(٢).

والمسالك أو الأدلة تنقسم إلى قسمين :

١ - **أدله نقلية:** وهى النص القرآنى والسنة الصحيحة والاجماع .

٢ - **أدلة عقلية:** وهى الطرد والدوران والمناسبة والسبر والتقسيم.

ولن نبحث فى القسم الأول من هذه المسالك لأنها تخرج عن نطاق بحثنا هنا وسنقتصر الحديث على بعض الأدلة أو المسالك من القسم الثانى وهى الأدلة أو الطرق التى سبق ابن تيمية فى التوصل إليها الفلاسفة المحدثون .

❖ المسلك الأول : الطرد والعكس :

وهو "تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً ولابد فى ذلك من الاستقراء"(٣) أن الحكم يوجد بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فيعلم أن هذا الوصف علة ذلكِ الحكمِ. ويعبر عنه أيضا "بالجِريان" أو "الدوران" أيِ دوران العلة والمعلول وجوداً وعدماً والوصف يسمى "مدارا"، والحكم يسمى "دائرا" فعناصر هذا السلك إذن ثلاثة المدار والدائر والدوران ومثاله أن عصير العنب قبل أن يدخله الاسكار ليس بحرام اجماعا فإذا مادخله الاسكار كان حراما اجماعا. فإذا ذهب عنه الاسكار ذهب عنه التحريم. فمتى دار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما ثبت لنا أن

(١) د. على سامى النشار : "مناهج البحث" ص٩٦ .

(٢) قوانين الاستقراء عند مل ليست طرقا للإثبات فقط بل هى أيضا طرق لاكتشاف العلة
Methods of proof . Methods of discovering causal connections. Gohen and Najel: An introduction to Lojic and scientific method, New York 1934, P.249: 250 .

(٣) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٦٤ .

الاسكار علة التحريم[١] .

والدوران أو الطرد والعكس يستند إلى التجربة يقول ابن تيمية: "ان التجربة تحصل بنظرة واعتباره وتدبره كحصول الأثر المعين دائرا مع المؤثر المعين دائما" ويقول ابن تيمية أيضا أن "عامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم"[٢] .

وينقسم الأصوليون – فى اعتبار الدوران موصلاً إلى اليقين أو الظن أو لا يفيد يقيناً ولا ظناً – إلى أربعة أقسام، القسم الأول منها يرى أن الدوران يفيد اليقين ويمثله أصوليو المعتزله وقد قالوا أن الدوران يؤدى إلى القطع بالعلية، وأنه لا دليل فوقه. وبعض الأشاعرة الذين قالوا أنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين[٣] . وابن تيمية ولاشك ينضم إلى هذا القسم الذى يقول بيقينة الدوران أو الطرد والعكس وسنرى فيما بعد كيف رد ابن تيمية على منكرى يقينية الطرد والعكس كطريق يستخدم فى العقليات لبيان علية الوصف .

وهذا المسلك – أى الطرد والعكس – هو قانون الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم فى الوقوع فى التخلف عند مل Joint method of Agreement and Difference فهذا القانون يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها وإذا غابت غاب. ويلخصه مل بقوله: "إذا كانت هناك حالتان أوعدة حالات تظهر فيهما ظاهرة ما وتشترك هاتان الحالتان فى شىء واحد دون سواه وكانت هناك حالتان أخرتان(أو حالات أخرى) لا تظهر فيها هذه الظاهرة ولا تتفقان إلا فى غياب الشىء الذى وجد فى الحالتين الأوليتين (أو فى الحالات الأولى) فإننا نستنتج أن ذلك الشىء الذى تختلف فيه هاتان المجموعتان من الحالات (وهو الذى يوجد فى الحالتين الأوليتين ويتخلف فى الحالتين الأخريين) هو معلول للظاهرة أو علة لها أو جزء ضرورى من علتها"[٤] .

---

(١) د. على سامى النشار : "مناهج البحث" ص١٠١ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٤ .

(٣) د. على سامى النشار : "مناهج البحث" ص١٠١ وما بعدها.

(4) Mill : Asystem of Lojic , London 1925 , P. 256 . =

❖ المسلك الثانى : السبر والتقسيم :

هذا المسلك عند صاحب البرهان هو "أن يبحث مناظر عن معان مجتمعة فى الأصل ويتتبعها واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه[1]. أو هو "حصر الأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلية فى بادىء الرأى ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى للعلية. هذا ويرى ابن تيمية أن إثبات كون الوصف علة للحكم يكون عن طريق المناسبة، والطرد والدوران والسبر والتقسيم، وأنه لابد فى جميع ذلك من السبر والتقسيم الذى ينفى المزاحم. "وإلا فمتى حصل الأثر مقرونا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ومن إضافته إلى كليهما، وما يحتج به الفقهاء فى إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة" وغير ذلك وإنما يفيد المقصود مع نفى المزاحم وذلك يعلم بالسبر والتقسيم، فإن كان نفى المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنيا، وإن كان قطعيا كان الاعتقاد قطعيا، إذا كان قاطعا بأن الحكم لابد له من علة، وقاطعا بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصف الفلانى[2].

لكن لم يتفق الأصوليون جميعا على اعتبار السبر والتقسيم دليلا على اثبات العلة بل انقسموا فى ذلك إلى قسمين:

- قسم يرى فى السبر والتقسيم دليل واضح فى إثبات العلة ومن هذا القسم الباقلانى، الذى يعتبر السبر من أقوى الأدلة فى إثبات العلة وكذلك الغزالى[3]. وواضح أن ابن تيمية من هذا القسم الذى يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح فى إثبات العلة، بل يذهب ابن تيمية إلى أبعد من ذلك حين يؤكد على أن سائر ما تثبت به العلة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا أخذ معه السبر والتقسيم أمكن كون القياس قطعياً[4].

= Gohen and Najel : An introduction to Lojic and scientific method , P. 260 .

(١) إمام الحرمين: "البرهان" مخطوط جـ٢ ـ السبر والتقسيم.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٥ .

(٣) الزركشى: "البحر المحيط" مخطوط جـ ٥ ص١٧٧ .

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٤٢٥ .

أما القسم الثانى فيرى أن السبر والتقسيم ليس دليل بل شرط. فكثير من الأصوليين والجدليين أخرجوا السبر والتقسيم من أن يكون مسلكا من مسالك العلة، لأن الوصف الذى ينفيه السبر إما أن يكون ظاهر المناسبة أى مشتملا على مصلحة، فإن اشتمل على مصلحة فإما أن تكون مضبطة الفهم فهو المناسبة، وإما كلية لا تنضبط أى لا يقطع بوجودها أو عدمها فهو الشبه ، وإما لا يكون مشتملا على مصلحة فهو الطردى. فلابد فى العلة من اعتبار وجود المصلحة أو صلاحيتها، ولا يمكن أن يكون هذا إلا بمناسبة أو طرد أو شبه فالدليل على التعليل هو واحد من هؤلاء، أما السبر فهو شرط لا دليل. ولكى يتخلص الزركشى من هذا النزاع بين القائلين بأن السبر والتقسيم هل هو دليل أم شرط، قرر أن هذا المسلك عام. أى أنه يدخل فى جميع المسالك فهو شرط دليل إذن ثم هو مسلك بذاته ... أم أنه دليل[1] .

وقد حاول الأصوليون فهم رد السبر والتقسيم إلى القياس الشرطى المنفصل. يقول ابن تيمية: "أما الشرطى المنفصل الذى يسميه الأصوليون" السبر والتقسيم وقد يسميه أيضا الجدليون "التقسيم والترديد"، فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على إنتفاء الآخر وبإنتقائه على ثبوته أو الأستدلال بثبوت أحد الصندين على انتقاء الآخر وأقسامه أربعة[2] .

وعلى الرغم من أن ابن تيمية يقرر أن المسلمين توصلوا بفطرتهم وبدون معرفة المنطق اليونانى إلى كثير من صور هذا المنطق ومنها هذه الصورة- ولكن فى أسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة[3] . أقول على الرغم من ترديد ابن تيمية لهذه الفكرة فى أكثر من موضع فإنى أرجح أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان، لكن مع ملاحظة أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو، بل من منطق الرواقيون. فأرسطو لم يعرف الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة.

هذا ويشير ابن تيمية إلى اعتراض المناطقة - الذى حرره لهم نظار

(١) الزركشى: "البحر المحيط" مخطوط جـ ٥ ص١٧٧ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين‌ظ جـ١ ص٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٣) نفس المرجع : ص٢٥٩ ، ٣٦٠ .

المسلمين- على يقينية قياس التمثيل، وذلك على أساس أنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما إلا أن تبين أن ما به الاشتراك علة لذلك الحكم ، وكل ما يدل على علية الوصف المشترك للحكم. مثل الطرد والعكس والسبر والتقسيم - فهو ظنى غير يقينى. ولذلك يعترض المناطقة على يقينية الطرد والعكس والسبر والتقسيم كطرق تستخدم فى العقليات لبيان علية الوصف فى قياسِ التمثيلِ فيقولون: "أما الطرد والعكس فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجودا وعدما ولابد فى ذلك من الاستقراء" ولا سبيل إلى دعواه فى الفرع إذ هو غير المطلوب، فيكون "الاستقراء" ناقصا. لاسيما ويجوز أن تكون علة الحكم فى الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها، ويكون وجودها فى الأوصاف متحققا فيها فإذا وجد المشترك فى الأصل ثبت الحكم لكمال علته وعند انتفائه فينتفى لنقصان العلة. وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك فى الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقى الأوصاف أو بعضهما وأما السبر والتقسيم فحاصله يرجع إلىٍ دعوى حصر أوصاف الأصل فى جملة معينة. وابطال كل ماعدا المستبقى وهو أيضا غير يقينى، لجواز أن يكون الحكم ثابتا فى الأصل لذات الأصل لا لخارج وإلا لزم التسلسل.

وان ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى وان لم يطلع عليه مع البحث عنه (وهذا فى العقليات) وليس الأمر كذلك فى العاديات فانا لانشك - مع سلامة البصر وارتفاع الموانع - فى عدم "بحر زئبق" "جبل ذهب" بين أيدينا ونحن لا نشاهده، وان كان منحصرا فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع.

وثبوت الحكم مع المشترك فى صوره مع تخلف غيره من الأوصافِ المقارنة له فى الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون فى تلك معللا بعلة أخرى ولا إمتناع فيه وإن كان لا علة له سواء فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه. وأن بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته فمع بعده يستغنى عن التمثيل"[١].

---

(١) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٦٤، ٣٦٥ .

تلك كانت دعوى المناطقة فى عدم يقينية الطرد والعكس والسبر والتقسيم كطرق تستخدم لبيان علية الوصف المشترك للحكم ويحاول ابن تيمية أن يثبت بطلان ما ذهب إليه المناطقة فى تلك الدعوى:

- إن ادعاء المناطقة عدم يقينية قياس التمثيل يرجع إلى تفريقهم بين "قياس الشمول" و"قياس التمثيل" بأن الأول قد يفيد اليقين والثانى لا يفيد إلا الظن، وهذا فرق باطل فى رأى ابن تيمية بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل اليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين"[1].

- أما عن قول المناطقة: كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظنى فهذه دعوى كلية فى رأى ابن تيمية . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الذى يدل به على علية المشترك هو الذى يدل به على صدق القضية الكبرى. وكل ما يدل به على صدق الكبرى فى قياس الشمول يدل به على علية المشترك فى قياس التمثيل سواء كان يقينيا أو ظنيا . فإن "الجامع المشترك" فى التمثيل هو "الحد الأوسط" فى الشمول والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع ، ولزوم الحكم للجامع المشترك وهو لزوم الأكبر للأوسط، ولزوم الأوسط للأصغر وهو لزوم الجامع المشترك وهو ثبوت العلة فى الفرع .

فإذا كان الوصف المشترك وهو المسمى "بالجامع" و"العلة" أو "دليل العلة" أو "المناط" أو غير ذلك، إذا كان ذلك الوصف ثابتا فى الفرع أو لازما له، كان ذلك موجبا لصدق المقدمة الصغرى. وإذا كان الحكم ثابتا للوصف لازما له، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى. وذكر الأصل ليتوصل به إلى إثبات إحدى المقدمتين[2]. ويوضح ابن تيمية ذلك بمثال من القياسين. فإذا قلنا "النبيذ حرام"

---

(١) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٦٨.

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٧٠ .

قياساً على الخمر، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة، وهذا الوصف موجود فى النبيذ كان ذلك بمنزلة قولنا "كل نبيذ مسكر"، و"كل مسكر حرام" فالنتيجة "النبيذ حرام".

"والنبيذ" موضوع النتيجة، وهو الحد الأصغر "والحرام" محمولها، وهو الحد الأكبر، والمسكر "هو المتوسط بين الموضوع والمحمول" وهو "الحد الأوسط" المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى.

فإذا قلنا: أن النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لأن العلة فى الأصل هو الاسكار وهو موجود فى الفرع، فثبت التحريم لوجود علته - فإنما استدللنا على تحريم النبيذ بالمسكر وهو الحد الأوسط، لكنا زدنا هنا فى قياس التمثيل ذكر الأصل الذى ضربناه مثلا للفرع، وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى فى المعرفة من مجرد دخوله فى الجامع الكلى. وإذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجا إليه[1] .

والقياس فى رأى ابن تيمية "لا يخلو أن يكون إما "بإبداء الجامع" أو "بإلغاء الفارق" .. وإلغاء الفارق هنا هو "الحد الأوسط" فإذا قيل هذا مساو لهذا ومساوى المساوى مساو، كانت المساواة هى "الحد الأوسط"، "إلغاء الفارق" عبارة عن المساواة، فإذا قيل: لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا وهو مهدر بمنزلة قولك: هذا مساو لهذا وحكم المساوى حكم مساوية"[2] .

ويقول ابن تيمية: "فإن كان القياس" بإلغاء الفارق "فلابد من الأصل المعين" فإن المشترك هو المساواة بينهما وتماثلهما وهو إلغاء الفارق "وهو الحد الأوسط". وإن كان القياس "بإبداء العلة" فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على علية الوصف لا يفتقر إليه. وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الأصل لأنه تمام ما يدل على علية المشترك وهو الحد الأكبر[3] . فمن ذلك يتبين أن

---

(١) نفس المرجع: ص٣٦٩ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٦٩.

(٣) نفس المرجع : ص٣٧٠ ، ٣٧١ .

الاستدلال على الحكم فى الفرع "بإبداء الجامع عند ابن تيمية لا يغاير الاستدلال عليه" "بإلغاء الفارق" لأن الوصف الجامع إنما هو إلغاء الفارق بين الأصل والفرع بالنسبة لترتيب الحكم. فالمستدل بقياس التمثيل بناء على وصف جامع بين الأصل والفرع كأنه يدعى حتميا أن لا فارق بين المقيس والمقاس عليه بالنسبة لترتيب الحكم إذ ماعدا القدر المشترك مهدر لاصلة له بالحكم وذلك يعطف ابن تيمية إلغاء الفارق على إبداء الجامع – عطفا من قبيل الخاص على العام – ومؤكداً على أن ذكر الوصف الجامع قد يُستغنى فيه عن ذكر الأصل إذا ثبتت علية للحكم وهذا بخلاف إلغاء الفارق إذ لابد من ذكر الأصل فيه.

– أما عن دعوى المناطقة عدم يقينية السبر والتقسيم – للأسباب التى سبق ذكرها[1] فقد رد عليهم ابن تيمية مؤكدا يقينيته وفيما يلى توضيح هذا:

– ذهب المناطقة إلى أن السبر والتقسيم غير يقينى لجواز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل لا لخارج وإلا لزم التسلسل. فرد عليهم ابن تيمية بأنه لا يلزم التسلسل إلا إذا كان الحكم فى كل أصل لا يثبت إلا لخارج، أما إذا كان الحكم تارة يثبت لخارج وتارة لغير منال الخارج فلا يلزم التسلسل. وحينئذ لا يمتنع أن نعلم أن الحكم فى هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص بالأصل بل لوصف مشترك بينه وبين غيره[2].

يقول ابن تيمية: "وإذا كانت الأوصاف فى الأصل قد تكون مختصة بذات الأصل وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره خارجة عنه لم يلزم ـ إذا كان هذا الأصل

---

(١) أنظر ص وما بعدها من هذا الكتاب

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٤٠٩. ويمثل ابن تيمية لذلك بتعليل الفقهاء للحكم تارة بالعلة القاصرة وتارة بالعلة المتعدية. فيعلل بالعلة القاصرة لقصر الحكم على مورد النص ومنع الإطلاق لئلا يظن الظان أن الحكم يثبت فيما سوى النص. كما يعلل تحريم الميتة بعلة تمنع دخول المزكى فيها .. وأمثال ذلك كثيرة . ولكن يعلل للهبالعلة المتعديةلله نص يتناول بعض أنواع الحكم فيعلل ذلك الحكم بعلة تتعدى إلى سائر النوع الذى دل على ثبوت الحكم فيه نص آخر. أنظر ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٤١٠، ٤١١.

ثبت الحكم فيه لخارج مشترك أن يكون الحكم فى كل أصل لخارج مشترك"[١] .

- أما عن قول المناطقة إن ثبت لخارج (فى العقليات) فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى، لم يطلع عليه مع البحث عنه بخلاف الحسيات فقد رد عليهم ابن تيمية بقوله: "إما أن يكون التقسيم فى العقليات قد يُفيد اليقين وإما أنه لا يفيده بحال فإذا كان الثانى أى إذا كان التقسيم الفعلى لا يفيد اليقين بطل القياس الشرطى المنفصل - وهو من صور القياس البرهانى المنطقى - لأن الشرطية المنفصلة فيها حصر عقلى وهو لا يفيد اليقين.

أما إذا كان الأول أى إذا كان التقسيم العقلى يفيد اليقين بطل قول المناطقة أن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين[٢] . ولهذا استنكر ابن تيمية دعوى المناطقة عدم يقينية السبر والتقسيم وهم يقولون: الوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً وإما أن يكون قديما أو حديثا، وإما أن يكون قائما بنفسه أو بغيره ... ونحو ذلك من التقسيم الحاصد لجنس الوجود.

إن المناطقة إذا كانوا يسلمون بهذا التقسيم الخاص لجنس الوجود "كان هذا - كما يقول ابن تيمية - حصرا لكلى عقلى - بل الوجود أهم الكليات. وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أنواعه أولى. وهم (يقصد المناطقة) يسلمون بهذا كله ... فكيف يقولون أن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين؟[٣]

ويقول ابن تيمية أيضا: "أما التقسيم فإنهم (يقصد المناطقة) يسلمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاضرا. وإذا كان كذلك فإنه يمكن حصر المشترك فى أقسام لا يزيد عليها وابطال التعليل بجميعها إلا بواحد. وإن لم يمكن ذلك، لم يمكن جعل ذلك المشترك حد أوسط فلا يفيد اليقين ولو استعمل فيه قياس الشمول[٤] .

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٤١١ .

(٢) نفس المرجع: ص٤١٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ ١ ص ٤١٢ ، ٤١٣.

(٤) نفس المرجع: ص٤٠٩ . يضرب ابن تيمية مثلا على التقسيم الحاصر بمسألة الرؤية وهى من، أشكل المسائل العقلية وأبعدها عن قبول التقسيم المنحصر ومع هذا بين ابن تيمية أن حصر الأقسام فيها ممكن. =

- أما عن قول المناطقة أن الخارج إذا كان منحصرا فى أوصاف معينة فمن الجائز أن تكون العلة عبارة عن مجموع تلك الأوصاف أو بعضها الذى لا تحقق له فى الفرع فقد رد عليهم ابن تيمية قائلا: "هذا ممكن فى بعض الصور كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره. إذا قيل: خيار الأمة المعتقة تحت العبد كقصة بريره إما أن يكون قد ثبت لكونها تحت ناقص، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها أمكن أن يُقال وإما أن يكون بمجموع الأمرين. لكن تعليله بما يختص الأصل سواء كان هو المجموع أو بعض منه يمكن أن يعلم بنفيه كما يمكن العلم بغيره من المنفيات"[1]. ومعنى هذا أن قول المناطقة أنه لا يمكن العلم بنفس إختصاص الأصل وأن يكون له دخل فى التعليل مع الوصف قول مردود فى رأى ابن تيمية، لأنه يمكن العلم بنفى اختصاص الأصل وأن يكون الوصف المشترك هو العلة ولا دخل للأصل فى التعليل أصلاً، وضرب ابن تيمية مثلا بالإنسان الذى حكم عليه بأنه حساس متحرك بالإرادة، فعلة هذا الحكم هى الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس .. وما إلى ذلك من باقى أنواع الحيوان ولا دخل للإنسانية - التى هى الأصل - فى التعليل، إذ لو كان لها دخل فى إثبات الحكم لما ثبت هذا الحكم للجمل والفرس... وما إلى ذلك، وهذا باطل.

وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "الإنسان إن كان حساسا متحركا بالإرادة

= فقد اختلف الناس فيما يجوز رؤيته: هل الخالق الواجب الوجود أحق بها أم هى مختصة بالمخلوقات الممكنة أم هى أمر مشترك بين الخالق والمخلوق. ويقول ابن تيمية: "إن حصر الأقسام فى مسألة الرؤية ممكن .. فإذا احتج عليها "بقياس التمثيل" فقيل المخلوقات الموجودة يمكن رؤيتها فالخاق أحق بامكان الرؤية لأن المصحح للرؤية فى المخلوقات أمر مشترك بين الخالق والمخلوق لا يختص بالمخلوق، وإذا كان المشترك مستلزما لصحة الرؤية ثبت صحتها ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد الوجود كما يسلكه الأشعرى ومن اتبعه كالقاضى أبى بدر، وطائفة من أصحاب أحمد. بل يجعله لله القيام بالنفس لله كما يسلكه ابن كلاب وغيره من مثبتى الرؤية من أصحاب - أحمد وغيرهم أو لا يعين المصحح، بل يجعل قدرا مشتركا كالتقسيم الحاصر وهو أيضا يفيد اليقين فإذا كان حصر الأقسام فى مسألة الرؤية - مع صعوبتها - ممكن فهو ممكن فيما هو أوضح منها مثل استلزام الإرادة للعلم فى المخلوق وفى الخالق بطريق الأولى. انظر ابن تيمية "الرد على المنطقيين" ط ص ٤١٤ وما بعدها.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٤٢٠ .

لحيوانيته لا لإنسانيته، والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان، فيكون حساساً متحركا بالإرادة. فلا يمكن أن يدعى فى مثل هذه الحالة أن المختص بالإنسان هو علة كونه حساسا متحركا بالإراده. بل العلة ليست إلا المشترك بينه وبين الحيوان[1].

– أما عن قول المناطقة أن "ثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لايوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم فى تلك المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف، تمتنع أن تكون الأوصاف الزائده المقارنة له فى الأصل مؤثرة فى الحكم. فإنها مختصة بالأصل فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم فى غير الأصل. وحينئذ فعدمها لا يؤثر. والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك وأما إن كان وجود وصف آخر مستقل بعلة فهذا لابد من نفيه . إما بدليل قاطع أو ظاهر أو بأن الأصل عدمه ، ويكون القياس حينئذ يقينياً أو ظنياً[2] .

– أما فيما يتعلق بأقسام العلة فإنها إذا حضرت ونفى التعليل عن كل منها إلا واحد فإن النفى قد يكون لنفى التعليل بها فى الأصل وقد يكون لنفى التعليل بها مطلقاً. الأول نحتاج معه إلى النافى فى تلك وأما الثانى فهو يتناول النفى فى تلك الصورة وفى غيرها[3] .

– أما قولهم: "وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه". فقد رد عليهم ابن تيمية بأن الحكم يمكن أن يكون قد ثبت لذات المحل لا لأمر منفصل وهو التعليل بالعلة القاصرة الواقفة على مورد النص"[4] .

– أما قولهم: "أن بين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم وأن الحكم لازم لعموم ذاته فمع بعده يستغنى عن التمثيل" فقد رد عليهم ابن تيمية بقوله "لا بعد فى

---

(١) نفس المرجع : ص٤٢٠ ، ٤٢١ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٤٢٤ .

(٣) نفس المرجع : ص٤٢٤ .

(٤) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٤٢٤ .

ذلك، بل كلما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر فإنه يُستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع ويلزمه الحكم"[1].

- أما قولهم: "أنه يستغنى عن التمثيل" فيوافقهم ابن تيمية على ذلك لأن "التمثيل فى مثل هذا يذكر للإيضاح وليتصور للفرع نظير ، لأن الكلى إنما وجوده كلى فى الذهن لا فى الخارج، فإذا عرف تحققه فى الخارج كان أيسر لوجود نظيره. ولأن المثال قد يكون ميسراً لإثبات التعليل بل قد لا يكون بدونه"[2].

هذا وإذا كان ابن تيمية قد أثبت يقينية السبر والتقسيم ، منكراً دعوى المناطقة بعدم يقينيته فإنه يؤكد أن سائر ما تثبت به العلة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا أخذ معه السبر والتقسيم أمكن كون القياس قطعياً فإن الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بإلغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا لا يفترقان فى مثل هذا الحكم ومساوى المساوى مساو . ويرى ابن تيمية أن العلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع فإذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله خاصة إذا كان الكلام فى المعقولات المجردة مثل القول بأن شيئا من السواد عرض مفتقر إلى المحل فيُقال سائر أفراد السواد كذلك ، بل يُقال أن سائر الألوان كذلك[3].

جـ ـ العلة تسبق المعلول :

يرفض ابن تيمية رأى القائلين باقتران العلة والمعلول فى الزمان مؤكدا على أن العلة والمعلول لا يمكن أن يكونا متلازمين فى الوقوع ، بل العلة دائما أسبق من المعلول ، ومن المستحيل أن يكون المفعول مقارنا للفاعل فى الزمان وقد أخطأ من قال بهذا التلازم والاقتران بين العلة والمعلول فى الزمان حتى أن بعض الفقهاء ـ كما يقول ابن تيمية ـ قد وقعوا فى هذا الخطأ مثل أبو المعالى الجوينى وأبو حامد الغزالى وغيرهم مخالفين فى ذلك جميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب الأئمة

---

(١) نفس المرجع : ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٢) نفس المرجع : ص٤٢٥ .

(٣) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٤٢٥ .

الأربعة وغيرهم[١] .

فلقد زعم هؤلاء الفقهاء المخالفين "أن الحكم المعلق بشرط يقع هو والشرط معاً في زمن واحد بناء على أن الشرط علة للحكم والمعلول يقارن العلة في الزمان"[٢] .

فإذا قال قائل لامرأته: "إذا شربت كذا أو فعلت كذا فأنت طالق" أو قال إذا أعطيتني ألفاً فأنت طالق. وقصده أن يقع الطلاق إذا وجد ذلك الشرط.

يقول ابن تيمية: "أن هذا خطأ شرعاً ولغة وعقلاً. أما الشرع فإن جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا يقع شيء منها إلا عقيب الشروط لا تقع مع الشروط. والفروع المنقولة عن الأئمة تبين ذلك. وأما لغة فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقيب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان، ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه كقوله تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ❁ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٣] . وفي النذر إذا قال لله (إن شفى الله مريضي فعلي صوم سنة فلا يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء لا مقارناً للشفاء ولا في زمن الشفاء ... فهذا يذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب يوجب أن يكون الثاني عقيب الأول لا معه. وأما عقلاً فلأن الأول هنا كالفاعل الموجب للثاني. ولا يُعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله"[٤] .

ومن المسائل التي أخطأ فيها هؤلاء الفقهاء مسألة حدوث العالم وهي: كيف يكون العالم مفعولاً مصنوعاً لله وهو مساوق له أزلاً وأبداً مقارن له في الزمان ؟ فقال هؤلاء الفقهاء: أنه من الممكن حدوث هذا التلازم والاقتران مبررين ذلك بالقول بأن هذا التقدم للعلة على المعلول يكون تقدماً عقلياً لازماً كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم، وتقدم الشمس على الشعاع، وتقدم الحركة على الصوت الناشئ عنه. ولايستنكر مثل هذا من نظار المسلمين من ألف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان في الواقع ممن تكلموا في العلة والمعلول المذكور في الصفات

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباي ص ٣٧٨.

(٢) نفس المرجع: ص٣٧٨.

(٣) سورة الزلزلة ٩٩/ ٧: ٨.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباي ص ٣٧٨، ٣٧٩.

والأحوال كالقاضى أبى بكر الباقلانى وأبى المعالى والقاضى أبى يعلى وغيرهم ممن أثبت الأحوال، وكانوا يقولون أن: "العلم علة كون العالم عالم"[١] .

ويرى ابن تيمية أن هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل لأن ما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها كالعلم والعالمية خطأ مما يعلم فساده بالعقل، فليس هنا علة ومعلول. بل العلم هو العالمية وهذا هو مذهب معظم نظار أهل السنة وهى نفس الأحوال فلا علة ولا معلول فإن كون العالم عالماً فهذا لازم للعلم بما يلزم العلم أنه علم، وليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للموت، ولا كون الأكل سببا للشبع وغير ذلك من الأسباب التى خلقها الله[٢] .

كذلك يقول ابن تيمية عن الفلاسفة أنه ليس فى جميع ما مثلوا به من علة قارنت مفعولها فى الزمان، فحركة اليد ليست هى الفاعلة لحركة الخاتم بل المحرك لهما واحد ولكن حركتهما متلازمة لاتصال الخاتم باليد وذلك مثل حركة بعض اليد مع بعض كما نقول مثلاً: "حركت كفى فتحركت أصابعى". فليست حركة الكف هى الفاعلة لحركة الآصابع وإن قدر أنها بعدها لم يسلم اقترانهما فى الزمان، وذلك مثل أجزاء الحركة. فحركة الظل وغيره كل جزء منها يحدث بعد الآخر وفى الزمان الذى يلى حركة الجزء الأول، ولكن لا نقل أن الحركتان وجدتا معاً وإحداهما فاعلة للأخرى[٣] . فبطل أن يكون فى الوجود سبب يقارن مسببه فى الزمان، بل لايكون إلا قبله ... وإنما الذى يقارن الشىء فى الزمان شرطه. وتقدم الواحد على الإثنين هو من هذا الباب، لا من باب تقدم الشرط على المشروط ... وحركة الخاتم مع اليد هى من باب المشروط مع الشرط، ليست من باب المفعول مع الفاعل[٤] .

يقول ابن تيمية أيضاً: "وأما فاعل يبدع مفعوله ويكون مقارناً له فى الزمان فهذا لايوجد قط. لكن لفظ العلة فيه إجمال. فالعلة الفاعلة شىء والعلة التى هى شرط شىء آخر والشرط قد يقارن المشروط فى زمانه بخلاف الفاعل فإنه لابد أن

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٣٧٧.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٧٨، ٣٧٩.

(٣) نفس المرجع: ص٣٧٩.

(٤) نفس المرجع: ص٣٨٠.

أن يتقدم فعله على المعين[1].

وبهذا يفرق ابن تيمية بين نوعين من العلة، العلة الفاعلة والعلة التى هى شرط.

أ ـ **ففى العلة الفاعلة :** لابد أن تسبق العلة المعلول أى لابد أن يتقدم الفاعل على المفعول فى الزمان. كتقدم الواحد على الإثنين. "وإذا قدر أنه (أى الفاعل) لم يزل فاعلا فكل جزء من أجزاء الفعل مسبوق بجزء آخر. وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصور أن يكون فعله أو مفعوله معينا مع الله أزلا وأبدا. وإن قيل أنه لم يزل فاعلا بمشيئته فدوام نوع الفعل شىء ودوام الفعل المعين شىء آخر ودوام المفعول المعين شىء آخر[2]. وعلى ذلك فإن ما يقوله الفلاسفة والمتكلمين من أن العالم مفعولا مصنوعاً لله وهو مساوق له أزلاً وأبداً مقارن له فى الزمان، هو قول فاسد- فى رأى ابن تيمية - بصريح المعقول وصحيح المنقول. يقول ابن تيمية: "إن الذى أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول واتفقت عليه جماهير العقلاء ... أن الله خالق كل شىء وأن كل ما سواه هو مخلوق له. وكل مخلوق محدث مسبوق بالعدم"[3].

ب- **أما العلة التى هى شرط:** فقد يقارن الشرط المشروط فى الزمان كحركة الخاتم مع اليد وكذلك الصوت مع الحركة. فإن الصوت يحدث عقيب الحركة وغايته أن يكون معها كالجزء الثانى من الحركة مع الأول - والحركة المتصلة والزمان المتصل ليس بعضه مع بعض فى الزمان - فغاية الصوت مع الحركة أن تكون كذلك وكذلك الشعاع مع نور الشمس. وكما أن الشمس ليست هى الفاعلة للشعاع بل بل يحدث الشعاع فى الأرض إذا قابل الشمس ما ينعكس عليه الشعاع، فكذلك الحركة ليست هى الفاعلة للصوت. ولكن الشمس شرط فى الشعاع والحركة شرط فى الصوت[4].

يرى ابن تيمية إذن أن الارتباط بين الأسباب ومسبباتها ضرورى لا عادى،

---

(١) نفس المرجع: ص٣٨١.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٣٨١.

(٣) نفس المرجع: ص٣٨١.

(٤) نفس المرجع: ص٣٨٠.

بحيث لا يمكن بينهما تخلف أصلا لا عقلاً ولا عادةً اطراداً لسنة الله. وعيب موقف الذين لا يقولون بالأسباب والعلل كالأشعرى ومن وافقه من أصحابه، ويلحقهم بالجهمية. ويرى أن جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين يثبتون الأسباب. وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "لكن من يثبت الأسباب والعلل من أهل الكلام كالجهمى وموافقيه فى مثل ذلك مثل أبى الحسن وأتباعه يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرينِ بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له، وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين وأهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم فيثبتون "الأسباب" ويقولون: "كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيعلم أن فى النار قوة تقضى التسخين وفى الماء قوة تقتضى التبريد وكذلك فى العين قوة تقتضى الابصار وفى اللسان قوة تقتضى الذوق ويثبتون الطبيعة التى تسمى الغريزة والنخيرة والخلق والعادة ونحو ذلك من الأسماء. ولهذا كان السيف كأحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وغيرهما يقولون: "العقل غريزة وأما نفاة الطبائع فليس العقل عندهم إلا مجرد العلم كما هو قول أبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر.. وغيرهم"[1].

والحقيقة أن ابن تيمية فى موقفه هذا يكشف عن عبقرية نادرة تربطه بأولئك الذين دافعوا عن السببية من مفكرى الإسلام حفاظاً على السنن الكونية التى لا تتبدل وعلى رأسهم بن رشد الذى يضعها فى أبحاثه فى المكان الأول[2].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٢٠٦: ٢٠٨. وواضح من النص السابق اقتراب ابن تيمية فى مسألة السببية من المعتزلة أكثر من الأشاعرة. أما المعتزلة فقد اعترفوا بصحة قانون العلية من الناحيتين العقلية والشرعية. بمعنى أنهم قبلوا مبدأ العلية على الاطلاق فى أبحاثهم العقلية والأصولية. فالعلة ـ فى رأيهم ـ وصف ذاتى لايتوقف على جعل جاعل، فهى مؤثرة بذاتها. ويعبر المعتزلة عنها تارة بالمؤثر وتارة بالموجب. أما الأشاعرة فهم أنكروا التعليل على الاطلاق فى مباحثهم العقلية، أما فى مباحثهم الأصولية فإنهم أباحوا التعليل باعتبارهم العلة بمعنى الباعث على فعل المكلف. ولكم هذا الباعث نفسه تابع للإرادة الإلهية التى هى فى الواقع مصدره، فليست العلة هى المؤثرة بذاتها ولكن ذلك التأثير بخلق الله.

أنظر : د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص٩٣، ٩٤.

(٢) ابن رشد: "تهافت التهافت" مطبعة الحلبى ـ القاهرة سنة ١٣٢١ هـ. ص١٢٢.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تربطه بمن دافع عن هذه النظرية من الفلاسفة المحدثين مثل (جون استيوارت مل) حيث يقولوا بالارتباط الضرورى بين العلة والمعلول بناء على اطراد مبدأ الحتمية فى الطبيعة، فالتعليل هو أساس القياس الاستقرائى عند ابن تيمية وهو أيضاً أساس الاستقراء عند "جون استيوارت مل" ففكرة العلة الفاعلة - كما يفهمها مل - شىء أو ظاهرة مقدمه ومنتجة لظاهرة معينة تجعل العلية أساس نظرية الاستقراء كلها[1].

ولكن على الرغم من أن موقف ابن تيمية وغيره فى اثبات الاسباب يتخذ من النصوص الدينية أساسا له[2]. إلا أن أصحاب هذا الموقف قد هوجموا فى

---

(١) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص٩٤. والجدير بالذكر هنا أن العلماء المعاصرين يفهمون الاستقراء على أنه منهج يمكن استخدامه دون الاستناد إلى مبدأ العلية ومبدأ اطراد الحوادث كأساسين له وأنه لايقلل من قيمة القانون العلمى ألا يتضمن العلاقات العلية ولا اطراد الحوادث. فالزمن والبحث كفيلان بتصحيح ما نصل إليه من قوانين وان كانا يكفلا لنا إثبات أن العللم على أو مطرد. فإذا كان الاستقراء - كما فهمه مل - يستند إلى تصور العلية واطراد الحوادث فى الطبيعة كتصورين صادقين صدقا كليا، ففى هذا مشكلة - كان هيوم أول من أشار إليها. وتتمثل هذه المشكلة فى أن مبدأى العلية واطراد الحوادث فى الطبيعة موضوع اعتقاد. يتفق وطبيعة التفكير الإنسانى والسلوك الإنسانى. لا موضوع برهان. وإن الصدق المطلق للنتيجة الاستقرائية غير موجود، وأن صدقها الاحتمالى أيضا موضوع اعتقاد لا موضوع تحديد ودقة، ويتضمن ذلك أن الاستدلال الاستقرائى ليس نوعا من البرهان بالمعنى الذى يستخدم فيه المنطق كلمة برهان، بمعنى ما لا يمكن انكاره دون وقوع فى التناقض. والعلماء المعاصرون يعترفون بمشكلة الاستقراء، وبأنه كمنهج ليس برهانيا. بمعنى أن نتائجة ليست صادقة صدقاً ضرورياً أو يقينيا، بل ينظرون إليه على أنه خطة فى البحث ليس لدينا غيرها. لكن ليس معنى هذا أن العلماء المعصرون ينكرون مبدأ العلية تماما كل ما هناك أنهم ينكرون أن كل قانون علمى إنما هو تفسير على. إنهم لا ينكرون أن كثير من القوانين العلمية تنطوى على علاقات علية لكن هناك عدد كبير من القوانين . لا تنطوى على تلك العلاقة ، بالرغم من أن تلك القاوانين كانت تعميمات استقرائية، وإذا كان العلماء المعاصرون لا ينكرون العلية فإنهم يقفون منها من يرفض الاعتقاد بها اعتقادا قبليا، ويقبلها إذا كانت أساسها التجارب وبذلك فصلوا بين العلية والمنهج العلمى. فقد يخضع العالم للعلية وقد لا يخضع ولا يتأثر منهج البحث برفضها.

أنظر بالتفصيل د. محمود فهمى زيدان: "الاستقراء والمنهج العلمى" ص١٢٨، وما بعدها.

(٢) مثل قوله تعالى ﴿وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء، فأخرجنا =

بعض الأحيان فاتُهم ابن تيمية مثلا بأن عداوته لأهل السنة والجماعة أعمت بصيرته وأغلقت فكره فأثبت الأسباب وخرج بهذا عن روح المذهب الإسلامى، واعتنق أكبر الأفكار التى يقوم عليه المنطق الأرسطى[1]. وهذا الاتهام - فيما نرى - غير صحيح، لأن موقف من يثبت الأسباب أكثر قرباً من روح الإسلام من موقف من ينكرها. وما كان الله يعجزه أن يكون هو السبب المباشر لجميع ما يحدث فى الكون ولكن شاءت حكمته أن يودع أحد طرفى الظاهرة قوة الفعل وفى الآخر قوة الانفعال حتى يكون ذلك ماثلا أمام الأعين فى عالم الطبيعة. وقد نطقت آيات القرآن الكريم بذلك فى أكثر من موقع كما فى قوله: ﴿ **وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم**﴾[2]. فقد جعل الله سبحانه وتعالى الماء سبباً

= منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه، انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه، ان فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون﴾ سورة الأنعام: ٦ / ٩٩.

(١) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص١٦٦. فعلى الرغم من اعجاب د. على سامى النشار بابن تيمية وتأثره الكبير به واستشهاده بأراء ابن تيمية فى تدعيم وجهة نظره ـ كما هو واضح فى أكثر من موضع فى كتابه للهمناهج البحثلله ـ إلا أن هذا لم يمنعه من مهاجمة ابن تيمية فى بعض المواقف واتهامه بالسقوط إذا كان الأمر متعلقا بالأشاعرة ـ وهى الفرقة التى يميل إليها د. النشار ـ فعندما اتهم ابن تيمية الأشاعرة بأنهم من منكرى الأسباب ونسبهم إلى الجهمية حيث جعلوا مرجع الاقتران إلى المشيئة من غير أن يكون بين السبب والمسبب ارتباط ضرورى عقلى. علق د. النشار على ذلك قائلا: "ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يسقط سقطة عظمى، فيهاجم الأشاعرة وينسبهم إلى الجهل ولا يفهم موقف الأشاعرة". ثم يعلل د. النشار ذلك بأن عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة أعمت بصيرته وأغلقت فكره فأثبت الأسباب "وبهذا خرج ابن تيمية هنا ـ كما يقول د. النشار عن روح المذهب الإسلامى واعتنق أكبر الأفكار التى يقوم عليه النمهج الأرسطى. أنظر: د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص١٦٦. والواقع أن تعصب النشار للأشاعرة هو الذى جعله يقف هذا الموقف من ابن تيمية لأن اثبات ابن تيمية للأسباب هو الصيح وهو ماعليه جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين. ومن ثم لم يخرج ابن تيمية عن روح المذهب الإسلامى ـ كما يدعى د. النشار ـ إلا إذا اعتبرنا الأشاعرة هم المثلون للمذهب الإسلامى وهذا غير حقيقى. فكان الأولى أن يتهم ابن تيمية بالخروج عن روح المذهب الأشعرى لا الفكر الإسلامى.

(٢) سورة البقرة : ٢ /٢٢ .

لإخراج الثمرات وكان مقتضى قول الذين يقولون بنفى الأسباب أن بيقول الله تعالى: ﴿فأخرج عندهلله لا به لله أو أن تفسر بهذا المعنى، وهذا ما لم يقله أحد من العلماء بالتفسير أو باللغة[1].

ثم أن النتائج المترتبة على انكار العلية كافية لهدم حقائق العلوم كلها، فإن العلوم جميعها تستند إلى هذا القانون. وقد نبه ابن رشد إلي ذلك قائلا: "أن من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن ها هنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له"[2].

د ـ مفهوم العقل عند ابن تيمية :

شغلت مشكلة العقل مفكرى الإسلام، فآمن بعضهم إيماناً قوياً به واستخدمه فى تأويل النصوص الدينية بل جعلته بعض الفرق - كالمعتزلة - حكماً بين الحق والباطل فى أمر الإيمان والعقيدة.

أما ابن تيمية فإنه وإن كان اعتماده الأول فى بحوثه وأراءه - على الكتاب والسنة وأثار الصحابة ومن إليهم، إلا أنه يعرف للعقل قيمته لكن في مجاله المحدود الذى يجول فيه فلا يرتفع به عن قدره ولا يتجاوز به حدود مؤكدا على أن الموافقة بين المنقول والمعقول هى منهجه فى تقييم العقل وأن البعد عن التأويل - بمعنى صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر لايحتمله[3].

---

(١) د. محمد عبد الستار: "المدرسة السلفية" ص٤٦٨.

(٢) ابن رشد: "تهافت التهافت" ص٢٢.

(٣) والتأويل أسلوب من أساليب التوفيق بين العقل والنقل وقد عُرف هذا الأسلوب عند كثير من المتكلمين خاصة المعتزله والشيعة وغيرهم وكذلك عند الفلاسفة والمتصوفة، فحاولوا التوفيق بين النصوص وبين ما يرونه من حقائق أدى إليها العقل. بل لقد وضع الغزالى والرازى قانونا للتأويل يقول عنه ابن تيمية: "ومثل هذا القانون الذى وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاء به الأنبياء عن الله فيجعلون الأصل الذى يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنه أنه عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعا، فما وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتبعوه .."
أنظر: ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٢ وما بعدها. ولذا كان =

= ابن تيمية يتفق مع الفلاسفة والمتكلمين فى الموافقة بين العقل والنقل، إلا أنه يختلف عنهم اختلافا كبيرا، فهم يفترضون أولا تعارض النقل والعقل ثم يؤولون النصوص لتتفق مع نظرياتهم العقلية الفلسفية بمعنى أنهم جعلوا العقل أصلا للنقل ووثقوا بمبادئه وإذا عارضه منقول فلابد أن يؤول ليوافقه.

أما ابن تيمية فلا يسلم مطلقا بتعارض قائم بين النقل والعقل بل انتهى فى منهجه إلى أنه لا **يوجد معقول صريح** يمكن أن يناقض منقولا صحيحاً (أى ثبت نقله عن الرسول (ﷺ) بطريق صحيح) **لأن كلا من العقل والنقل** وسيلة قد وهبها الله للإنسان ليهتدى بها ويعرف الطريق إليه. فإذا كان **مصدر الإثنين واحداً والغاية منهما** واحدة فلا يمكن أن يقع بينهما تعارض.

ويفرق ابن تيمية بين **التأويل كما عرفه السلف** وبينه عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة. فالتأويل عند السلف هو التفسير وبيان **المراد من النص القرآنى** أو نصوص الحديث وهو تأويل مقبول وهو سبيلنا إلى فهم القرآن وتدبر معناه **وهو الذى حث عليه القرآن** فى كثير من الآيات. وقد كان الصحابة على علم بتأويل القرآن بمعنى **أنهم فهموه وفسروه كله. والرسول (ﷺ)** لم يترك هذا من غير بيانه للصحابة إلا أن يُقال أن الرسول (ﷺ) **كان لا يعلم معانى القرآن الذى أنزل عليه،** أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها مع أنه مأمور من الله بالتبليغ، وكل ذلك **غير معقول ولا مقبول.** أما النوع الآخر من التأويل الذى قال به كثير من الفلاسفة المسلمين والمتصوفة ورجال علم الكلام فهو أمر آخر غير النوع الأول.

إنهم فى اصطلاحهم الخاص كما يذكر ابن تيمية: "صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه، إلى معنى آخر يخالف ذلك". ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"جـ١ص١٠.

ويقول ابن تيمية فى معالجة نصوص الأنبياء عند الفلاسفة طريقتين: طريقة التبديل وطريقة التجهيل. أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخيل وأهل التحريف والتأويل. ويشرح أقوال أهل التحريف والتأويل ويقول عنهم: "انهم يجتهدون فى تأويل أقوال الأنبياء إلى ما يوافق آراءهم بشتى أنواع التأويلات ويخرجون اللغة عن طريقتها المعروفة ويستعينون بغرائب المجازات والاستعارات. ثم أن عقلاء المؤولين يعلمون أن أكثر من ما يتأولونه لا يطابق المعنى الذى يريده الأنبياء من كلامهم. ويحملون الكلام أحيانا ما ليس يقصد به. وقد يكون تأويلهم من باب دفع المعارض وحمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه لامراد المتكلم به. ويرى ابن تيمية أن التأويل الذى لايقصد به بيان مراد المتكلم وتفسيره هو تأويل كاذب. لذلك كان أكثر المؤولين لرأيه لا يجزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أن يراد كذا. وغاية ما معهم إمكان إحتمال اللفظ. ويصل بعد ذلك إلى المراد من لفظ التأويل فى القرآن فيقول ابن تيمية: "أن لفظ التأويل فى القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه. وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه فى الظاهر. كما يراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقا له وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره. ويراد به أيضا صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك.

هو خطوة ضرورية لهذا المنهج ، فلا حاجة للتأويل مع وجود الأدلة القرآنية الواضحةالمقنعة للعقل. ومع وجود العقل السليم توجد أداه لفهم وتفسير النصوص. والذى يتصفح أسماء كتب ابن تيمية يجد فيها كتبا تدل أسماؤها على التفكير العقلى مثل تعليل مسألة الأفعال "قاعدة فى الاجتهاد والتقليد" و"درء تعارض العقل والنقل" وله رسائل تستقل كل منها بتفسير آيات تتحدث عن العقل[1]. مثل قوله تعالى **﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾**[2]. ومثل قوله تعالى **﴿إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾**[3].

ويعرف ابن تيمية العقل تعريفاً يختلف عن تعريف الفلاسفة له، فالعقل فى نظره عرض من الأعراض وقد يُراد به الغريزة التى فى الإنسان، بينما هو فى نظر الفلاسفة جوهر قائم بنفسه وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "العقل فى لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً وهو أيضا غريزة فى الإنسان فمسماه من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثانى[4].

ويقول أيضا: "العقل فى لغة الرسول(ﷺ) وأصحابه وأمته عرض من الأعراض يكون مصدر عقل يعقل عقلاً كما فى قوله تعالى **﴿لعلهم يعقلون﴾** .. وقد يراد به الغريزة التى فى الإنسان. قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وغيرهما: "إن العقل غريزة". والعقل فى لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه.

ويجد ابن تيمية أن لفظ التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح إنما يوجد فى كلام بعض المتأخرين. أما الصحابة والتابعون لهم وسائر أئمة المسلمين وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول والثانى. أى ما يؤول الأمر إليه وان كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه فى الظاهر وهذا هو المعنى الأول. أما المعنى الثانى للتأويل فهو تفسير الكلام وبيان معناه وان كان موافقا له. فالتأويل بهذا المعنى هو ما ارتضاه السلف وارتضاه ابن تيمية. أنظر ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٢ وما بعدها. وانظر بالتفصيل: "محمد السيد الجليند": "الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل". ص١٤٩ وما بعدها.

(١) د. عبد اللطيف محمد العبد: "موقف ابن تيمية من العقل". مجلة الجديد العدد ١٦٨ أبريل ١٩٨٠م.

(٢) سورة آل عمران: ٣ / ٧.

(٣) سورة الرعد: ١٣ / ٤.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٤٤.

فأين هذا من هذا؟"[1].

وإذا كان ابن تيمية يعد العقل من باب الأعراض مستنكراً دعوى المناطقة بأنه جوهر قائم بنفسه، فإنه يستنكر أيضاً الأسماء التى يطلقها الفلاسفة على العقل. فقد أطلق الغزالى لفظى الملكوت والجبروت على عالم النفس والعقل. ومن المعلوم أن النبى(ﷺ) لم يقصد بهذه الألفاظ مما ذهب إليه الغزالى، بل كان يقصد "الله تعالى"، فكان (عليه السلام) يقول فى ركوعه وسجوده: "سبحان ذى الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة" فالجبروت والملكوت يتضمن من معانى اسماء الله تعالى وصفاته ما دل عليه معن الملك والجبار[2].

ويرى ابن تيمية أن الغزالى أودع بعض كتبه من معانى كلام الفلاسفة المخالف لدين المسلمين ما غير عبارته وعبر عنه بعبارة المسلمين التى لم يريدوا بها ما أراد[3]. فكان الغزالى يفرق بين عالم الخلق وعالم الأمر فيجعل "الأجسام" "عالم الخلق" "والنفوس" و"العقول" عالم الأمر وهذا ليس من دين المسلمين - فى رأى ابن تيمية - بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين والله تعالى خالق كل شىء[4].

كذلك لم يعترف ابن تيمية بصحة حديث العقل وأكد أنه موضوع، ونص الحديث كما يرويه ابن تيمية: "اول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال "وعزتى ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك فبك آخذ وبك أعطى وبك الثواب وبك العقاب" ويقول ابن تيمية أن هذا الحديث موضوع باتفاق أهل المعرفة والحديث كما ذكر الدار قطنى وبين من وضعه، وكذلك ذكر نصه أبو حاتم ابن حيان والعقيلى وابن الجوزى وغيرهم. وحتى لو سلمنا جدلاً بصحة هذا الحديث فإنه - فى رأى ابن تيمية - لا يعنى ما يعنيه الفلاسفة لأنهم غيروا قرائته الأصلية وخرجوا منه من المعانى ما لا يحتمل[5].

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٧٦.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٤٣، ٣٤٤.

(٣) نفس المرجع: ص٣٤٣.

(٤) نفس المرجع: ص٣٤٦.

(٥) ابن تيمية: "الرسالة السبعينية" ص٥ وما بعدها، وانظر د. أبو الفا التفتازانى: =

فابن تيمية يقرأ: "أول ما خلق الله العقل ..." الخ وهذا يعنى: "لما خلق الله العقل ...الخ وهو لا يفيد أن مخلوق لله هو العقل كما يزعم الفلاسفة، بل يفيد أن الله خاطبه فى أول أوقات خلقه. وتأكيدا لذلك قال له: "ما خلقت خلقا أكرم علىّ منك" فدل أنه خلق قبله غيره وهو ليس أول المخلوقات ويستدل كذلك على أن العقل مخلوق، هذا إذا سلمنا بصحة الحديث[1].

وينتهى ابن تيمية إلى القول بأن الغوالى الذى ضمن كتبه الكثير من كلام الفلاسفة يبالغ فى آخر حياته فى ذمهم لله ويبين أن طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين ومات وهو مشتغل بالبخارى ومسلم"[2]. ويقصد ابن تيمية بذلك أن الغزالى أصبح يعنى بالحديث النبوى أكثر من عنايته بأراء الفلاسفة ومتابعة أقوالهم.

ثم أن الفلاسفة يدعون أن العقل - وهو جوهر قائم بنفسه - أول ما صدر عن الله وهو رب جميع العالم[3].

= "ابن سبعين وفلسفته الصوفية" ص٢٣٣. انظر طعن ابن تيمية فى حديث العقل وتأويل ابن سبعين له.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٣٤٦.

(٢) نفس المرجع: ص٣٤٧.

(٣) تعد نظرية العقول ركنا من أركان الفلسفة المشائية، تابع فيها فلاسفة الإسلام - أمثال الفارابى وابن سينا - أرسطو وقد لاقى المشائون بسببها نقدا شديد لأنهم لم تكن باستطاعتهم البرهنة على صحة هذه النظرية. يقول الفارابى فى كتابه: "مقالة فى العقل": "ان اسم العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب النفس يقال على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، والعقل الفعال. أما العقل الذى بالقوة أو الهيولانى فهو قوة من قوى النفس معدة أو مستعدة لقبول ماهيات الموجودات أو المعقولات، أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الموجودات أو فى الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل، أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية وتصبح هذه الأخيرة صورة له. وحينئذ ينقلب عقلا مستفادا. وهذه العقول الثلاثة تمثل ثلاث مراتب متتابعة من التفكير الإنسانى. ولكنها ليست كافية وحدها فى تحصيل المعرفة إذ لابد لها من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل. وهذا العقل الرابع هو العقل الفعال إلا أن هذا العقل يفترق عن العقول الثلاثة السابقة فى أنه ليس جزءا من النفس الإنسانية لأنه خارج عنها مفارق لها وهو قائم فى أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر. ولما كان=

وأن العقل العاشر هو رب كل ما تحت فلك القمر، ومنه تنزلت الكتب على الأنبياء. وأن الله لا يعرف جزئيات هذا العالم ولهذا كانوا يقولون: "أن النبوة مكتسبة، وأنها فيض يفيض على روح النبى إذا استعدت نفسه لذلك. فمن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه وأن الملائكة هى ما يتخيل فى نفسه من الخيالات النورانية، وكلام الله هو ما يسمعه فى نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم فى منامه[1]. ولقد استنكر ابن تيمية كل ذلك بشدة قائلا: "إن هذا الذى قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المبدلين من اليهود والنصارى"[2]. واستشهد ببعض أخبار الملائكة وكيفية مجيئهم إلى الأنبياء. كما استشهد بأحاديث نبوية من الصحيحين عن كيفية إتيان الوحى إلى الرسول. وذهب إلى أن العقل الفعال لو قدر وجوده فلا تأثير له إلا فيما تحت فلك القمر. فكيف ولا حقيقة له.

كذلك ينكر ابن تيمية ما يدعيه الفلاسفة من وجود العقول والنفوس كمجردات ومفارقات مؤكدا أن وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان[3]. كما ينكر ما

= هذا العقل هو آخر العقول السماوية فإنه هو العقل الذى تفيض منه النفوس الإنسانية وذلك عندما يفكر فى ذات الخالق. ولا تتم المعرفة فى النفس الإنسانية إلا إذا اتحد هذا العقل الفعال بالنفس العاقلة لدى الإنسان.

أنظر: الفارابى: "مقالة فى معانى العقل" أوردها د. على سامى النشار، د. على محمد على أبو ريان فى: "قراءات فى الفلسفة" الدار القومية للطباعه والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧م. ص٤٥١ وما بعدها. وقد أخذ ابن سينا هذه الآراء عن الفارابى. فميز هو الآخر بين أربعة عقول: العقل الهيولانى، وهو مجرد استعداد للمعرفة. والعقل الممكن أو العقل بالملكة وهو يعد صورة له إلا ـ أنه يزيد عليه من جهة أنه قد اكتسب القضايا الأولية البديهية. ثم يأتى بعد ذلك العقل بالفعل وهو فى حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصور العقلية التى تكتسب بعد الحقائق الأولية. فإذا أدرك هذه الصور أو المعانى انقلب عقلاً مستفاداً. لكن هذه القوى أو العقول لا يمكن أن تحصل وحدها المعرفة. لأن الصور والمعانى تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية وهو العقل الفعال.

أنظر: ابن سينا: "الأشارات والتنبيهات" تحقيص سليمان دنيا. القاهرة - سنة ١٩٥٧ م. ٥٤.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٧٧.

(٣) نفس المرجع: ص٢٧٨.

زعمه المشاؤون من أن العقول هى الملائكة فى كلام الأنبياء فقد ثبت بالنص والاجماع - كما يقول ابن تيمية - أن الله خلق الملائكة من مادة كما ثبت فى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها أن النبى (ﷺ) قال: "خلق الله الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نارٍ وخلق آدم مما وصف لكم". فواضح أن الملائكة مخلوقون من مادة موجودة قبلا. ولا داعى للقول بنفى صفة الخلق عن هذه العقول، ولا القول بأنها قديمة أذلية لم تكن من مادة أصلاً[1].

فالملائكة ليست هى العقول والنفوس كما يقول المشاؤون أتباع أرسطو. كما أن الملائكة الذين يُدبر بهم أمر السماء والأرض ليست هى الكواكب عند أحد من سلف الأمة[2].

ومعنى هذا أن ابن تيمية هنا يحارب بعقله نظرية الفيض أو الصدور، وهى نظرية غريبة عن الإسلام، قال بها الفارابى وابن سينا وغيرهما من مفكرى الإسلام متأثرين بمذهب الفيض لدى أفلوطين[3].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٤٧.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٧٥.

(٣) قال أفلوطين (المتوفى سنة ٢٦٩م): بنظرية الفيض ليحاول التوفيق بين الواحد والمتكثر. فوجد أن الاتصال المباشر المفاجىء بين الخالق والمخلوقات على النحو الذى يصوره لنا القائلون بالحدوث لا بد أن يوجب فى الذات الإلهية تعددا وتغييراً. ومن ثم تصور أن الخلق لابد أن يكون قد تم على مراتب أو دفعات. ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل وبذلك حافظ على وحدانية الواحد أو خيل إليه أنه فعل. أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الأقنوم الثانى. وهذه النظرية هى نظرية فى قدم العالم. فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس. ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم. فهو إذن قديم مثله، وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه. وليس من شك فى أن هذه الصورة للخلق تتنافى مع ما يفهمه المسلمون من الخلق الإلهى أو الإلهية. لأنها تصور الله وكأنه لا حيلة له فى خلق العالم ولا شأن له به وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث والخلق من عدم ومع ما نفترضه من الخلق الإرادى. بل مع القول بالعناية وهو من صميم العقيدة الإسلامية. أنظر د. يحيى هويدى : "دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية". دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠م ص٢٠٦.
والصدور أو الفيض أحد أشكال خلق العالم التى قدمها الفلاسفة الإسلاميون أمثال الفارابى=

فينقد ابن تيمية نظرية ابن سينا فى الصدور عن الذات البسيطة، والعلة البسيطة التامة الأزلية التى توجب معلولات مختلفة بواسطة العقول وذلك ضمن تأكيده على أنه يستلزم أن يكون للحوادث فاعل وأن الفلاسفة القائلين بقدم العالم- أمثال ابن سينا - إن جوزوا حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت عمدتهم فى قدم العالم ..... ويقول ابن تيمية: "فإثبات موجب بالذات أو فاعل مختار يقارنه مراده فى الأزل يستلزم أن لا يكون للحوادث فاعل وهذا محال لا سيما قول من يقول أن العالم صدر عن ذات بسيطة لا يقوم بها صفة ولا فعل كما يقوله ابن سينا وأمثاله فإن هؤلاء يقولون بصدور الأمور المختلفة عن ذات بسيطة وأن العلة البسيطة التامة الأزلية توجب معلولات مختلفة وهذا من أعظم الأقوال امتناعاً فى صريح المعقول. ومهما أثبتوا من طريق الوسائط كالعقول وغيرها فإنه لا يخلصهم من هذا القول الباطل[1].

= وابن سينا متأثرين فى ذلك بأفلوطين ، وكانت نظريتهم فى الفيض تعتمد على التفرقة الشهيرة بين واجب الوجود وممكن الوجود وتعتمد على فكرة الجود الإلهى التى اقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقى كما وجدوه عند أفلاطين. فنجد الفارابى يقول عن خلق الأشياء أو عن وجودها وصدورها عن واجب الوجود مايلى:

"ان وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاه بصدورها وحصولها وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه. وعلمه بالأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة. أنظر الفارابى: "عيون المسائل" ص٥٨.

كذلك يرى ابن سينا أن: "أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة. فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجساد معلولا قريبا له بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا فى مادة". وهذا العقل الأول وهو أول العقول المفارقة "يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعلقه لذاته وجود. جرمية الفلك الأقصى .. وكذلك الحال فى عقل وفلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا. أنظر: ابن سينا: "النجاة" ص٤٥١ وما بعدها.

(١) ابن تيمية: "منهاج السنة" جـ١ ص٤٥.

ويرى ابن تيمية أن تلك الوسائط كالعقول صدرت عن غيرها وصدر عنها غيرها فإن كانت بسيطة من كل وجه فقد صدر البسيط المختلف الحادث عن البسيط الأزلى وإن كان فيها إختلافاً وقام بها حادث فقد صدرت المختلفات والحوادث عن البسيط التام الأزلى وكلاهما باطل[1].

وفى نقد ابن تيمية لنظرية الفيض يرفض دعوى الفلاسفة بأن الواجب فياض دائم الفيض وإنما يتخصص بعض الأوقات بالحدوث لما يتجدد من حدوث الاستعداد والقبول وحدوث الاستعداد والقبول هو سبب حدوث الحركات ويرى ابن تيمية أن هذا الكلام باطل لأن هذا إنما يتصور إذا كان الفعال الدائم الفيض ليس هو المحدث، لا استعدادات القبول كما هى الحال فى العقل الفعال الذى يدعى الفلاسفة أنه دائم الفيض ولكن يحدث استعداد القوابل بسبب حدوث الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وتلك ليست صادرة عن العقل الفعال "وأما فى المبدع الأول فهو المبدع لكل ما سواه فعنه يصدر الاستعداد والقبول والقابل والمقبول وحينئذ فيقال إذا كان (يقصد المبدع الواجب) علة تامة موجباً بذاته[2].

---

(١) ابن تيمية: "منهاج السنة" جـ١ ص٤٥، ٤٦.

(٢) يؤكد ابن تيمية فساد قول الفلاسفة بقدم الأفلاك وغيرها وأنها مساوقة لله فى وجوده فإن هذا ليس من أقوال المسلمين. ويبين أن قولهم بأن المبدع علة تامة موجب بذاته هو نفسه يستلزم فساد قولهم بقدم العالم، وذلك لأن العلة التامة تستلزم معلولها فلا يجوز أن يتأخر عنها شىء من معلولها، فالحوادث مشهودة فى العالم، ولو كان الصانع موجبا بذاته علة تامة مستلزمة لمعلولها لم يحدث شىء من الحوادث فالموجود الحادث يمتنع أن يكون صادراً عن علة تامة أزلية. فلو كان العالم قديماً لكان مبدعه علة تامة والعلة التامة لا يتخلف عنها شىء من معلولها، فيلزم من ذلك أن لا يحدث فى العالم شىء. فحدوث الحوادث دليل على أن فاعلها ليس بعلة تامة فى الأزل، وإذا انتفت العلة التامة فى الأزل بطل القول بقدم شىء من العالم .. فالقرآن يدل على أن ما سوى الله مخلوق مفعول محدث، فليس شىء من الموجودات مقارنة له كما يقوله دهرية الفلاسفة أن العالم معلول له وهو موجب له مفيض له، وهو متقدم عليه بالشرف والعلية والطبع وليس متقدما عليه بالزمان فإنه لو كان علة تامة موجبة يقترن بها معلولها كما زعموا لم يكن يحدث فى العالم شىء محدث فإن ذلك المحدث لا يحدث عن علة تامة أزلية يقارنها معلولها ، فإن المحدث المعين لا يكون أزليا. وسواء قيل أنه حدث عنه بواسطة أو بغير وسط كما يقولون أن الفلك تولد عنه بواسطة عقل أو عقلين أو غير ذلك مما يقال فإن كل قول يقتضى أن يكون شئ=

وهو دائم الفيض لا يتوقف فيضه علي شيء غيره أصلاً لزم أن يكون كل ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط لازما قديما بقدمه فلا يحدث عنه شيء لا بوسط ولا بغير وسط لأن فعله وابداعه لا يتوقف على استعداد أو قبول يحدث عن غيره ولكن هو المبدع للشرط والمشروط والقابل والمقبول والاستعداد وما يفيض على المستعد. وإذا كان وحده هو الفاعل (يقصد المبدع أو الله) لذلك كله امتنع أن يكون علة تامة أو أزلية مستلزمة لمعلولها لأن ذلك يوجب أن يكون معلوله كله أزليا قديما بقدمه وكل ما سواه معلول له فيلزم أن يكون كل ماسواه قديماً أزلياً وهذا مكابرة للحس. ومن تدبر هذا وفهمه تبين له فساد قول هؤلاء معلوم بالضرورة[1].

ويؤكد ابن تيمية أن الواحد الذى أثبته الفلاسفة لا يوجد إلا في الأذهان لا فى الأعيان ووصف ما سموه توحيدا بأنه تعطيلاً . لأنهم لما قرروا واجبا بذاته أرادو أن يجعلوه واحداً وحده .. وهو موجود مطلق بشرط الإطلاق ليس له حقيقة فى الخارج، لأن الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد إلا فى الأذهان لا فى الأعيان، أو مقيد بالسلوك والاضافات، كما يقوله ابن سينا وأتباعه وهذا أخل فى التعطيل من الأول وزعموا أن هذا محض التوحيد مضاهاة للمعتزلة الذين شاركوهم فى نفى الصفات وسموا ذلك توحيدا فصاروا يتباهون فى التعطيل الذى سموه توحيداً[2].

ولم ينفرد ابن تيمية بنقضه لابن سينا ولنظريات العقول والفيض... وغيرها عند الفلاسفة. بل سبقه إلى ذلك أبو البركات البغدادى (المتوفى سنة ٥٤٧ هـ) الذى ينقض ابن سينا فى مشكلة الخلق والألوهية لأن ابن سينا يضع الواحد فى قمة الوجود ويجعله خالقا بالطبع بينما يجعله البغدادى خالقاً بالذات[3].

ثم ينقض البغدادى نظرية العقول عند المشائين وخاصة ابن سينا فيرى أنهم يضعون مبادئ مناهجهم وضعاً دون دون إيراد براهين وحجج مقنعة، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بأراءهم مقدما كأنها وحى من عند الله وفى هذا

= شيء من العالم قديماً لازماً لذات الله فهو باطل.

أنظر: ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية" جـ١ص٣٦.

(١) ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية" جـ١ ص٣٨.

(٢) نفس المرجع: جـ٢ ص٦٣.

(٣) البغدادى: "المعتبر" جـ٣ ص٦٩.

الصدد يقول: "فهذه حكمة أوردها كالخبر، ونصوا فيها نصاً كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر. وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه وإن كان قد جاءهم عن وحى فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتبعون"[١].

وإذا كان ابن تيمية يوافق البغدادى فى ضرورة تقديم الأدلة والبراهين على وجود العقول من حيث ينفى ابن تيمية وجودها مفارقة قائمة بذاتها فى الأعيان لأنه لا دليل لدى القائلين بها على وجودها ـ إلا أن هناك خلاف أساسى فى وجهة نظرهما حيث أن نقض ابن تيمية لابن سينا والفلاسفة يختلف عن نقد البغدادى لهم. والجدير بالذكر أن ابن تيمية لم يغفل عن هذا الخلاف كما سنرى فالبغدادى عندما ينقض نظرية المشائين فى الصدور لا ينفى القول نهائيا بفكرة العقول فهو يسلم بأن مبدأ العقول صحيح فى ذاته، ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً ذلك لأنهم - فى نفس الوقت الذى يقولون فيه أن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول - يجعلون من هذا العقل مصدرا لثلاث صدورات فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسم بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحدا؟ وكان أحرى بهم أن يجعلوا مثل ذلك عند المبدأ الأول "ويجعلوا فى الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهو بالأول أولى...."[٢]. وفى هذا الصدد يقول البغدادى: "قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، قول حق فى نفسه، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجه، ولا يبنى عليه ما بنوا فإنهم قالوا فى المبدأ الأول أنه لا يصدر عنه إلا واحد، قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصوره معقولة، لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحده، بل من جهة تعقلاته وتصوراته.."[٣].

وإذا كان البغدادى يوافق الفلاسفة فى صدور الواحد عن الواحد إلا أنه لا يقبل الموقف المشائى فى تفسير صدور الكثرة عن الواحد ويرى أنه إذا إلتزم

---

(١) البغدادى: "المعتبر" جـ٣ ص١٥٨.

(٢) د. محمد على أبو ريان: "قراءات فى الفلسفةللّه الدار القومية للطباعة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧م ص ٧٤٣.

(٣) البغدادى: "المعتبر" جـ٣ ص١٥٦.

المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات فى اتجاه طولى واحد فلن تكون هناك كثرة موجودات على مستويات واحدة أى لن توجد مثلاً أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة.

ويوجه البغدادى نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد الفيض فى اتجاه طولى تنازلى لأنهم يقيدوا بذلك القدرة الإلهية، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلاق ، ورفض تلك الحتمة المسيطرة التى يخضع لها فعل الخلق عند المشائين وانتهى إلى انها تفكر فتكثر إثبات فكرة كثر المخلوقات فى كل الاتجاهات فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق استمرار دون توقف فى اتجاهات وابعاد متعددة لاتقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل اشعتها فى جميع الاتجاهات، وهذا الخلق ليس صدورا ضروريا بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل، وجميع المخلوقات ترجع إلى الله بالذات وترجع إلى ما تتعلق به بالعرض[1].

يتضح من ذلك أن البغدادى يعتبر أن "القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" هو قول حق فى نفسه، ولا ينكر تكاثر العقول على أن يصدر الواحد عن الآخر لا أن تصدر الكثرة عن الواحد. ونستطيع أن نقول أن نقده للمشائين، لم يكن نقداً يهدف إلى دعم عقيدة أو مبدأ مغاير كما كان نقد ابن تيمية لهم، بل كان بمثابة ترتيب لأرائهم وتنسيق لمذهبهم[2].

ومن ثم لم يكن موقف البغدادى من الفلاسفة كموقف ابن تيمية منهم. ففى حين يقبل البغدادى مبدأ الواحد الذى يصدر عنه واحد، وهو مبدا الصدور فى الخلق - نرى ابن تيمية ينقض هذا القول ويرفضه أساساً ويعتبره ضلالاً وفساداً. فلا يمكن بحال من الأحوال أن يكون نقد البغدادى لابن سينا والفلاسفة من نوع نقد ابن تيمية لهم.

---

(١) البغدادى: "المعتبر" جـ٣ ص١٦٢، زانظر أيضا: د. محمد على أبو ريان: "قراءات فى الفلسفة" ص٧٤٨ وما بعدها.

(٢) د. محمد حسنى الزين: "منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى" بيروت الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٩م ص١٩٤.

فنقد ابن تيمية كان سلبياً يهدف إلى هدم نظرية الصدور والعقول حفاظاً على عقيدته الدينية. بينما نقد البغدادى كا ن إيجابيا يهدف إلى إصلاح النظرية وترتيب أقوال القائلين بها. وإذا كان ابن تيمية قد طلب البراهين والأدلة فى النظرية فإنه طلبها لإبطال النظرية وهدمها يقينا منه أنه لادليل على وجود العقول، وتأكيدا على نفى فكرة الصدور. أما طلب البغدادى للبراهين فقد كان لدعم النظرية من حيث المنطق وذلك على أساس أن الواحد يصدر عنه واحد ولا تصدر الكثرة عن الواحد[١].

ولهذا فإن البغدادى يحاول أن يرتب للمشائين آراء لو قالوا بها لما ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجوداً واحداً ثم يخلق لهذا الموجود موجوداً آخر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائما. فالرجل قد يشترى عبداً ثم يشترى عبداً آخر لهذا العبد وعبداً ثالثا لهذا الأخير وهكذا. فالعبد الأخير يكون مرتبطا بسيده فى نفس الوقت الذى هو مرتبط فيه مع العبد السابق له فى الشراء والذى أشترى من أجله. ويخلص البغدادى من إيراد هذه الأمثلة إلى إثبات صحة مبدئهم القائل بأ، الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لا يصدق إلا مرة واحدة فى بدء الخليقة. فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هذا المبدأ فيحدون القدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويجعلون فعل الخلق لاحقا على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائماً[٢].

وكما نقد ابن تيمية سائر الفلاسفة فإنه نقد موقف البغدادى من العقيدة الصحيحة ومن نظريته فى العقول وذلك على عكس ماقيل عن ابن تيمية من أنه يدافع عن أبى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية[٣]. وذلك لأنه إذا كان ابن تيمية يرفض فكرة العقول العشرة – كما سبق أن ذكرنا – فمن

---

(١) د. محمد حسنى الزينى: "منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى" ص ١٩٦.

(٢) البغدادى : للهالمعتبر لله جـ٣ ص١٥٦ وما بعدها .

(٣) د. محمد على أبو ريان: "أبو البركات البغدادى" مقال نشر بمجلة الآداب بالقاهرة عدد١٢ سنة ١٩٥٨، وانظر أيضا د. محمد على أبو ريان: "قراءات فى الفلسفةلله الدار القومية للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧م ص٧٣٣.

المستحيل أن يدافع عن قائل بكثرة العقول وتعددها كأبى البركات . وبالتالى فمن المستحيل أن يكون مدافعا فى مجال العقيدة الدينية عن رجل يرفض معتقده فى هذا المجال . وقد أشار ابن تيمية نفسه إلى موقف البغدادى من العقول وأكد رفضه لهذا الموقف عندما قال: "وكذلك الجواهر العقلية عندهم - وهى العقول العشرة أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم كالسهروردى المقتول وأبى البركات وغيرهما - كلها جواهر معينة لا أمور كلية - فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شىء منها. وكذلك الأفلاك التى يقولون أنها أزلية أبدية وهى معينة فإذا لم تعلم إلا الكليات لم تكن معلومة فلا يعلم واجب الوجود ولا العقول ولا شىء من النفوس ولا الأفلاك بل ولا العناصر ولا المولدات وهذه جملة الموجودات عندهم. فأى علم هنا تكمل به النفس"(٢).

ونلاحظ من هذا النص أن ابن تيمية لم يكن مدافعاً عن البغدادى دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين. ومما يؤكد ذلك نقد ابن تيمية للبغدادى أيضاً فى معرض رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم وتجويزهم حدوث الحوادث بلا سبب حادث فيقول ابن تيمية: "إن الفلاسفة القائلين بقدم العالم إن جوزور حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت دعوتهم فى قدم العالم فإن منعوا ذلك امتنع خلو العالم من الحوادث، وهم لا يسلمون أنه لم يخل من الحوادث. وإذا كان كل موجود معين من مرادات الله التى يخلقها فإنه مقارن للحوادث مستلزم لها، امتنع ارادته دون ارادة لوازمه التى لا ينفك عنها. والله رب كل شىء وخالقه لا رب غيره فيمتنع أن يكون بعض ذلك بإرادته وبعضه بإرادة غيره بل الجميع بإرادته. وحينئذ فالإرادة القديمة الأزلية إما أن تكون مستلزمة لمقارنة مرادها لها، وإما أن لا تكون كذلك، فإن كان لزم أن يكون المراد ولوازمه قديمة أزلية، والحدوادث لازمة لكل مراد مصنوع فيجب أن يكون مراده وإن تكرر قديماً أزليا إذ التقدير أن المراد مقارن للإرادة، فيلزم أن يكون جميع الحوادث المتعاقبة قديمة أزلية وهذا ممتنع لذاته. وإن قيل أنه أراد القديم بارادة قديمه وأراد الحوادث المتعاقبة عليه بإرادات متعاقبة كما قد يقول طائفة من

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٥٣، ٢٥٤.

الفلاسفة وهو يشبه قول صاحب المعتبر قيل أولاً كون الشيء مراداً يستلزم حدوثه بل وتثور كونه مفعولاً يستلزم حدوثه، فإن مقارنة المفعول المعين لفاعله ممتنع فى بداهة العقول ..."[1].

وهكذا ينكر ابن تيمية القول بقدم العالم كما ينكر العقول العشرة أم مهما بلغ عددها وينكر الفيض، ويبطل القول بان البارى موجب بذاته للفلك وأن حركة الفلك لازمة له. كما يبطل قول من يقول بأن الحوادث تحدث بحركة الفلك ... الخ.

ولكن إذا كان ابن تيمية قد رفض جميع المذاهب الفلسفية والآراء المستخرجة منها، وأنكر العقول وسائر النظريات المتعلقة بها والمقتبسة عن أرسطو وأفلوطين وغيرهما، فلقد كان له - إلى جانب هذا الموقف السلبى - موقفه الإيجابى من العقل وفيه لا يعنى بالعقل إلا من حيث هو غريزة فى الإنسان لا تتصف بالفيض ولا بالفعل ولا بالوجود القائم بذاته كما يدعى الفلاسفة. فالعقل عنده ملتزم بمفاهيم الدين لا يتجاوز حدود الشرع. لكن هذا لا يعنى أنه يسلط النقل على العقل وإنما ثقة ابن تيمية بمعتقده وبوضوح الأدلة والبراهين فى القرآن والسنة جعله يلتزم بأدلة الدين العقلية والنقلية لامتناع وجود معارض عقلى للنص القرآنى ولأنه لا يوجد معقول صريح يخالف منقول صحيح.

وإذا كان ابن تيمية يؤكد على ارتباط العقل بالحواس لحصول المعرفة بالتجربة الحسية وذلك فى مجال العلوم الدنيوية[2]. فإنه يؤكد أيضاً على الارتباط أو التوافق بين العقل والنقل فى مجال العلوم الدينية الشرعية.

❖ موقف ابن تيمية من العقل والنقل

يؤكد ابن تيمية فى مواضع كثيرة من كتبه على أنه لا يوجد منقول صحيح يعارضه معقول صريح قط. وفى هذا يقول: "ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه منقول صحيح قط. وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع وهذا تأملته فى مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد

(١) ابن تيمية: "منهاج السنة" جـ١ ص٤٤.

(٢) أنظر ص وما بعدها من هذا الكتاب .

والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط بل السمع الذى يُقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول. ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل يخبرون بمحارات العقول فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفائه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته[1]. ويقول ابن تيمية أيضاً: "والقول كلما كان أفسد فى الشرع كان أفسد فى العقل، فالحق لا يتناقض والرسل إنما أخبرت بحق. والله فطر عباده على معرفة الحق، والرسل بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة. قال الله تعالى **﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾**[2]. فأخبر أنه سيريهم الآيات الأفقية والنفسية المبينة لأن القرآن الذى أخبر به عباده حق فتتطابق الدلالة البرهانية القرآنية والبرهانية العيانية ويتصادق موجب الشرع المنقول والنظر المعقول"[3].

ولكن مايحدث إذا تعارضت الأدلة النقلية العقلية؟

يرى بعض المفكرين- أمثال فخر الدين الرازى — أنه اذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل لأنه أصل النقل وقد يضيف البعض إلى ذلك إن الأدلة السمعية لاتفيد اليقين وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "قول القائل إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل أو النقل والعقل أو الظواهر النلية والقواطع العقلية أو نجو ذلك من العبارات فإنا أن يجمع بينهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين. وإما أن يرلاد جميعاً وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل، فلو قد مناه عليه كان ذلك قدحاً فى العقل الذى هو أصل النقل، والقترح فى أصل الشئ اقترح فيه، فكان تقديم النقل قرحا فى العقل والنقل جميعا".

فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يتآول واما أن يفوض واما اذا تعارض

---

(١) ابن تيمية: "طموافقة صريح المعقول لصيح المنقول" جـ١ ص٨٣.

(٢) سورة فصلت: ٤١ /٥٣.

(٣) ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية" جـ١ ص٨٢.

تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما وبم يمتنع ارتفاعهما.

وهذا الكلام قد جعله الرازى واتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله وكلام أنبيائه ومالا يستدل به وبهذا أرادوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون فى صفات، وغير ذلك من الأمور التى أنبؤا بها وظن هؤلاء أن العقل يعارضها. وقد يضم بعضهم إلى ذلك أ، الأدله السمعية لاتفيد اليقين[1].

هذا بينما يذهب ابن تيمية إلى أنه اذا قيل تعارض دليليان سواء كانا سمعيين أو عقليين أو احدهما سمعيا والأخر عقليا فالواجب أن يقال لايخلو أما أن يكون قطعتين لو يكونا ظنيين ، وأما أن يكون أحدهما قطعيا والأخر ظنيا[2].

– فإذا كانا قطعيين فلآيجوز تعارضهما سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعى هو الذى يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة. وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين وهو محال بل كل مايعتقد تعارضه من الدلائل التى يعتقد أنها قطعية فلابد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعى أو أن لا يكون مدلولهما متناقضين. فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

– أما إن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواء كان هو السمعى أو العقلى. فإن الظن لا يدفع اليقين.

– وأما أ، كانا جميعا ظنيين فإنه يرجح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم سواء كان سمعيا أو عقليا. ولو فرض أن الدليل السمعى غير قطعى فيجب تقديم القطعى لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ولا لكونه أصلا للسمع[3].

ومعنى هذا أن تقديم ابن تيمية للدليل لا يرجع إلى كونه سمعيا أو عقليا ولا لكون العقل أصلا للسمع – كما يدعى الرازى وغيره - بل يقدم الدليل لكونه قطعيا.

ولذلك يرد ابن تيمية على الرازى وأمثاله بأن "إثبات التعارض بين الدليل

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول الصحيح المنقوزل" طا١ ص ٢.

(٢) نفس المرجع: ص ٤٢.

(٣) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٤٢.

العقلى والسمعى والجزم بتقديم العقلى معلوم الفساد بالضرورة وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء"[1].

ويرى ابن تيمية أن قول الرازى: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ... الخ" مبنيٍ على مقدمات باطلة.

أولا: أن الرازى يثبت تعارض الأدلة العقلية والنقلية[2]. ويرد عليه ابن تيمية قائلاً: "إن قوله إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ. وإما أن يريد الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقا. وإما أن يريد به أن أحدهما قطعى، فالقطعى هو المقدم مطلقا. وإذا قدر أن العقلى هو القطعى كان تقديمه لكونه قطعيا لا لكونه عقليا. فعلم أن تقديم العقلى مطلقا خطأ كما أن جعله جهة الترجيح كونه عقليا خطأ"[3].

ثانيا: أن الرازى يحصر التقسيم فيما ذكر من الأقسام الأربعة[4]. ويرد عليه ابن تيمية قائلا: "لا نسلم إنحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة إذ من الممكن أن يُقال يقدم العقلى تارة والسمعى أخرى، فأيهما كان قطعيا قدم، وإن كانا جميعا قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعوى المدعى أنه لابد من تقديم العقلى مطلقا أو السمعى مطلقا أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام كما يذكر ابن تيمية ويراه الحق الذى لا ريب فيه[5].

ثالثا: أن الرازى يعتبر العقل أصلاً للنقل ويرد عليه ابن تيمية قائلاً: "قوله إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا فى أصلله الذى هو العقل فيكون طعنا فيه غير مسلم وذلك لأن قوله أن العقل أصل للنقل إما أن يريد به أنه أصل فى ثبوته فى نفس الأمر أو أصل فى علمنا بصحته، والأول لا يقوله عاقل فإن ماهو ثابت فى نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم

---

(١) نفس المرجع : ص٤٥.

(٢) نفس المرجع: ص٤١.

(٣) نفس المرجع: ص٤٥.

(٤) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٤٢.

(٥) نفس المرجع: ص٤٥، ٤٦.

ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفى ثبوتها فى أنفسها[1].

وهناك حقائق ثابتة فى أنفسها لا ينفى ثبوتها عدم العلم بحقيقتها منها وجود الله ووجود رسله وما أخبر به الرسول (ﷺ) وما أمر به عن الله "فثبوت الرسالة فى نفسها وثبوت صدق الرسل وثبوت ما أخبر به فى نفس الأمر ليس موقوفا على وجودنا فضلاً عن أن يكون موقوفا على عقولنا أو على الأدلة التى نعلمها بعقولنا، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت فى نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه"[2].

وبذلك يبين ابن تيمية أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع فى نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيدا له صفة كمال إذ العلم (يقصد الشرعى) مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم تابع له ليس مؤثر فيه. إذ أن مفهوم العلم عند ابن تيمية - كما سبق أن ذكرت[3] - يشمل نوعين من العلوم:

١ - العلم العملى (يقصد الدنيوى):

وهو ما كان شرطا فى حصول المعلوم، تصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاجا إليه.

٢ - العلم الخبرى أو النظرى (يقصد الشرعى):

وهو ما كان المعلوم غير مفتقر فى وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وملائكته وكتبه ... وغير ذلك .فإن هذه المعلومات ثابتة وسواء علمناها أو لم نعلمها فهى مستغنية عن علمنا بها والشرع مع العقل هو من هذا الباب فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت فى نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه وهو مستغن فى نفسه عن علمنا وعقلنا ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا. فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع فى نفسه صار عالما به، وبما تضمنه من الأمور التى يحتاج إليها فى دنياه وآخرته وانتفع بعلمه به

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح النقول" جـ ١ ص٤٦.

(٢) نفس المرجع: ص٤٦.

(٣) أنظر ص   من هذا البحث.

وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً[1].

ويرى ابن تيمية أن معرفة الشرع والنصوص الشرعية إنما تتم بأمرين: أحدهما هو امتناع وجود المعارض العقلى للنص الشرعى. والثانى: هو امتناع تقديم الأدلة العقلية على النقلية. ويبين فساد قانون الفلاسفة والمتكلمين أمثال الرازى وغيره لأنهم صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد رسوله.

وفى هذا يقول: "ولما كان بيان مراد الرسول(ﷺ) لا يتم إلا بدفع المعارض العقلى وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء بيما فساد القانون الفاسد الذى صدوا به الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول (ﷺ) وتصديقه فيما أخبر إذا كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول (ﷺ) لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلى ناقضة بل يصير ذلك قدحا فى الرسول (ﷺ) وقدحا فى من استدل بكلامه... "[2].

ويقول ابن تيمية اننا لو سلمنا جدلا بقول الرازى أن العقل أصل فى معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته فيقال له أتعنى بالعقل هنا الغريزة التى فينا أم العلوم التى استفدناها بتلك الغريزة ؟.

- أما الأول فلم يرده الرازى - كما يقول ابن تيمية - بل ويمتنع أن يريده لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن تعارض النقل، وهى شرط فى كل علم عقلى أو سمعى كالحياة، وما كان شرطا فى الشىء امتنع أن يكون منافيا له فالحياة والغريزة شرط فى كل العلوم سمعيها وعقليها فامتنع أن تكون منافية لها وهى أيضا شرط فى الاعتقاد الحاصل بالاستدلال وان لم يكن علما فيمتنع أن تكون منافيه له ومعارضة له"[3].

- أما إذا أراد الرازى بالعقل- الذى هو دليل السمع وأصله- المعرفة الحاصلة بالعقل فيقول له ابن تيمية: "من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته فان المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على مابه يعلم صدق الرسول(ﷺ)، وليس كل العلوم

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح النقول" جـ ١ ص٤٦ ، ٤٧.

(٢) ابن تيمية : "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٩ .

(٣) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٤٧.

العقلية يعلم فيها صدق الرسول (ﷺ)، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل اثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك وإذا كان كذلك لم يكن جميع المعقولات أصلاً للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحتها[1].

ويذهب ابن تيمية إلى أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التى لاريب فيها بل العلوم الفطرية الضرورية توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع لا تخالف شيئاً منه وهذا قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ووجدت كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم فى مسئلة ما دليلاً صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقها، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو واتباعه ما يذكرونه من دليل صحيح عقلى فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه"[2].

ويقول ابن تيمية أن تقديم الجنس على الجنس (يقصد جنس الدليل) باطل بل الواجب أن ينظر فى عين المتعارضين فيقدم ما هو قطعى منهما والراجح إن كانا ظنيين سواء كان هو السمعى أو العقلى[3]. ولذلك يؤكد ابن تيمية أن تقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال فإنه إذا علم صحة السمع كما أخبر به الرسول (ﷺ) فأما يُعلم أنه أخبر بمحل النزاع أو يظن أنه أخبر به أو لا يعلم ولا يظن:

- فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون فى العقل ما ينافى المعلوم بسمع أو غيره، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك.

- وان كان مظنوناً أمكن أن يكون فى العقل علم ينفيه، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن لا لكونه مسموعاً أو معقولاً بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل، وان كان الذى عارضه من العقل ظنياً فإن تكافأ وقف الأمر والا قدم الراجح.

- وان لم يكن فى السمع علم ولا ظن فلا معارضه حينئذ فتبين أن الجزم

(١) نفس المرجع: ص٤٧.

(٢) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٧٣، ٧٤.

(٣) نفس المرجع: ص٧٦.

بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال[1].

ويفرق ابن تيمية بين العلم النبوى وبين العلم بالصناعات والعلوم العقلية فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد، بل بوحى من الله تعالى، بينما العلم بالصناعات والعلوم العقلية تنال بالاجتهاد "فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بتلك الصناعات العملية والعلمية كعلم أربابها، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولاً إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولاً إلى الناس فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد[2].

وإذا كان الأمر كذلك فمن الواجب على الفلاسفة وغيرهم التسليم فى النزاع حول الأمور الخبرية إلى الرسل لأنهم أعلم للهفإذا علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله وعلم أنه أخبر بشىء ووجد فى عقله ما ينازعه فى خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه وأن لا يقدم رأيه على قوله ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه "... وان التفاوت الذى بينهم فى العلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهل العلم بالطب .."[3] .

لذلك فمن الخطأ أن يعارض الناس بعقولهم صحيح المنقول مع العلم بأن هذا ليس قدحاً فى عقولهم ويوضح ابن تيمية ذلك بأمثلة فيقول: "إذا علم الناس وشهدوا أن فلاناً خبير بالطب وبالقيانة أو الخرس أو تقويم السلع ونحو ذلك وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم أو أنه أعلم منهم بذلك، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيانة والخرس والتقويم على قول الذين شهدوا لهم، وإن قالوا نحن زكينا هؤلاء باقوالنا ثبت أهليتهم. فالرجوع فى محل النزاع إليهم دوننا يقدح فى الأصل الذى ثبت به قولهم كما قال بعض الناس أن العقل مذكى الشرع ومعد له فإذا قدم الشرع عليه كان قدحاً فيمن ذكاه وعدله فيكون قدحا فيه. قيل لهم أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرس أو القيانة ونحو ذلك وأن قوله فى ذلك مقبول دون قولكم فلو قدمنا

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٧٧.

(٢) نفس المرجع: ص٧٩.

(٣) ابن تيمية : "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٧٩.

قولكم عليه فى هذه المسائل لكان ذلك قدحاً فى شهادتكم ... والانسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراسة والسباحة وغير ذلك وان لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة فإذا تنازع هو وذلك الذى هو أعلم منه لم يكن تقديم ، قول الأعلم منه فى موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه[1].

معنى هذا أن الأدلة الشرعية لا تقدح فى جنس الأدلة العقلية مطلقاً لأن للهالشرع - كما يقول ابن تيمية - إذا خالف العقل فى بعض موارد النزاع ونسبه فى ذلك إلى الخطأ والغلط لم يكن ذلك قدحاً فى كل ما يعلمه العقل ولا فى شهادته له بأنه صادق مصدوق ....[2].

لذلك يرى ابن تيمية أن من الممكن تقديم المعقول على الأدلة الشرعية، ولكن الواجب تقديم الشرع عند التنازع على العقل ، وذلك لأن كون الشىء معلوماً بالعقل أو غير معلوم ليس هو صفة لازمة لشىء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وقد يعلم الإنسان فى حال بعقله ما يجهله فى وقت آخر. والمسائل التى يقال قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اختلف فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل الواحد منهم يقول أن العقل أثبت أو أوجب ما يقول الآخر أن العقل نفاه أو منعه[3].

ويذكر ابن تيمية أمثلة كثيرة على ذلك ليؤكد عدم جواز تقديم العقل مطلقاً علي الشرع ويقول: "فلو قيل بتقديم العقل على الشرع وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب لوجب أن يحال الناس على شىء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للناس عليه. أما الشرع فهو فى نفسه قول الصادق وهو صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن[4].

ولهذا جاء القرآن برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة كما قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٧٨.

(٢) نفس المرجع: ص٨١.

(٣) نفس المرجع: ص٨٢.

(٤) ابن تيمية : "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٨٢.

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[1] .

وهذا يوجب تقديم السمع على العقل لأنهم لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا. ولاشك أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ابدا، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وذلك لأن لله الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته"[2] .

ولذلك فإن ابن تيمية عندما يوجب تقديم الشرع على العقل فإنه لا يبطل أدلة العقل لأنه إذا طعن فى العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع، إنما هو يؤكد أنه لا يوجد معقول صريح يخالف منقول صحيح لذلك يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه لأن فى هذا تناقض يؤكد ذلك قول ابن تيمية: "ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه وأن من قال ذلك تناقض قوله ولزمه أن لا يكون العقل دليلا صحيحا إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل فى نفسه فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول معارضة الدليل العقلة فليس هو عندى دليلا فى نفس الأمر بل هو باطل. فيقال له وهكذا ما عارضه الدليل السمعى فليس هو دليلا فى نفس الأمر بل هو باطل. فحينئذ فيرجع الأمر إلى أن ينظر فى دلالة الدليل سواء كان سمعيا أو عقليا، فإن كان قطعيا لم يجز أن يعارضه شىء وهذا هو الحق[3] .

هذا ويؤكد ابن تيمية أن الأدلة النقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها دليل عقلى يناقض خبر الرسول وما دل على صدقه صدقا مطلقا لزم أن يكون دليلا عقليا باطلا وذلك لأن الأدلة العقلية ـ باتفاق العقلاء – نوعان: دليل حق ودليل باطل[4] .

وعن كيفية معرفة الدليل العقلى الباطل يقول ابن تيمية: "أن أهل الحق لا

---

(١) سورة النساء ٤ / ٥٩.

(٢) ابن تيمية : "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٨٣.

(٣) نفس المرجع: ص١٠٩، ١١٠.

(٤) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١١٠ .

يطعنون فى جنس الأدلة العقلية ولا فيما علم العقل صحته، وانما يطعنون فى ما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة ... ويقول: "ان كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده وإن لم يعارض - العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به عقل ولا شرع ..."[1].

ومن هذا تتضح لنا ثقة ابن تيمية بالعقل إلا أنها ليست ثقة مطلقة بل مشروطة بعدم انفصام العقل عن القرآن والسنة، ولكن دون تسليط لنقل على العقل، إنما هو الإيمان بالاتفاق والتوازن بينهما لأنه لا تعارض بين معقول صريح ومنقول صحيح. ومن هنا كان الكثير من الفلاسفة ومن نهج منهجهم أشد مخالفة للعقل والسمع فى رأى ابن تيمية لأنهم لم يلتزموا بهذا الأصل.

ثانيا: بطلان منع المناطقة الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات:

يفرق المناطقة بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين غيرها من القضايا على أساس أن الأولى يختص بها من علمها فلا تكون حجة على غيره. أما الثانية فهى مشتركة يحتج بها على المنازع. هذا بينما يؤكد ابن تيمية أن للههذا تفريق باطل[2] . ويرى أن المتواترات والمجربات من جنس المحسوسات.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصة وعامة ، فليس ما يراه إنسان ما أو يشمه أو يذوقه أو يلمسه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما يجده فى نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته لكن هذا لا يمنع من وجود حسيات عامة يشترك فيها الناس كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد فى رؤية ما عندهم من جبل أو جامع أو نهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة المصنوعة. ويرى ابن تيمية أن نفس الأمر يحدث فى الأمور المعلومة بالتواتر والتجربة. فقد يشترك فيها عامة الناس كاشتراكهم فى العلم بوجود مكة وغيرها من البلاد المشهورة. واشتراكهم فى العلم بوجود البحر. وأكثرهم لم يره - واشتراكهم فى العلم بوجود الأنبياء وادعائهم النبوة. فإن هؤلاء

---

(١) نفس المرجع: ص١١١ .

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٠٢ .

قد تواتر خبرهم إلى عامة الناس[1] .

كذلك الأمر فى القضايا التجريبية فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، وأن الضرب الشديد يوجب الألم. فهذه القضايا كلها كلية ولكن العلم بها تجريبى فالقضية التجريبية هى أساس القضية الكلية[2] .

وإذا كان المناطقة قد جعلوا المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك فلا يصلح أن يحتج به على غيره، فإن هذا خطأ - فى رأى ابن تيمية - لأن المجربات والمتواترات "قد يحصل بها اختصاص واشتراك كما أن الحسيات كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك. وأيضاً فالاشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك وقد يكون فى نوعه[3] .

فالناس تشترك فى رؤية الشمس والقمر وغيرهما. وهذا اشتراك فى عين المعلوم المدرك وقد تشترك فى معرفة الجوع والعطش والرى والشبع واللذة والألم وهذا اشتراك فى نوعه. وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "ان المعين الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذى ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق فى باطنه ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك"[4] . وكذلك يشترك أهل مدينة من المدن فى سماع رعد أو رؤية برق معين ولكن الناس جميعا يشتركون فى رؤية النوع وسمعه لله إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان يكون غير ما يحصل فى مكان آخر وزمان آخر.[5] ثم أن هناك عددا من المحسوسات المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك توجد فى بعض البلاد دون بعض فتكون مشهورة ومرئية لدى من رأها بينما يعلمها من لا يراها بالخبر وذلك الخبر قد يكون المشترك فيه أكثر من المشتركين فى الرؤية.

وإذا كانت القضايا الحسية والمتواترة والمجربة قد تكون مشتركة وقد تكون

---

(١) نفس المرجع: ص٢٠٢.

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ٢٠٤.

(٣) نفس المرجع: ص٢١٢ .

(٤) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ٢١٣ .

(٥) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٢١٣.

مختصة فلا معنى للفرق بأن هذه يحتج بها على المنازع دون هذه لأن هذا التفريق يؤدى بالمناطقة - كما يقول ابن تيمية - إلى إنكار المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها، حيث يقولون: "هذه غير معلومة لنا لله وهذا من أصول الإلحاد والكفر، ويرد ابن تيمية بصيغة فلسفية على أنكار الفلاسفة للقضايا المتواترة فيقول: "عدم العلم ليس علما بالعدم" وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود "فهم إذ لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك ولا بعدم علم غيرهم به"[1]. فليس عند هؤلاء الفلاسفة والأطباء الذين أنكروا المتواترات دليل عقلى ينفى هذه المتواترات. إن غاية ما عندهم أنه ليس فى صناعتهم ما يدل على وجود المتواترات "وهذا إنما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم. وقد اعترف بهذا حذاق الأطباء والفلاسفة كأبقراط وغيره"[2].

أما السبب الذى من أجله يدافع ابن تيمية عن يقينية المتواترات وأنه لا يختص بها من علمها دون غيره - بل هو يحتج أيضاً بها على المنازع - هو انقاذ يقينية الحديث وقبوله - كمصدر من المصادر الهامة للتشريع بل أنه يدافع بذلك عن النبوة وتواتر كتبها ومعجزاتها ويرى أن إنكار المتواترات أصل من أصول الإلحاد زالكفر وأن الملاحده من الفلاسفة ينكرون المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها بحجة أنها لم تتواتر عندهم ومن ثم لا تقوم بها حجة عليهم واستناداً إلى هذا الأصل الفاسد أنكر كثير من المتكلمين والفلاسفة مايعلمه أهل الحديث من الآثار النبوية والسلفية بحجة أنها غير معلومة لهم كما يدعى كثير من الكفار ان معجزات الانبياء غير معلومه لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأو الكتب المصنفة التى قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ماحصل لأولئك"[3].

وهكذا يتضح لنا أنه كان من الطبيعى أن يتصدى ابن تيمية للمنهج الأرسطى الذى ينكر يقينية القضايا المتواترة وبالتالى ينكر تواتر الدين. كما يتضح

---

(١) نفس المرجع : ص٢١٧.

(٢) نفس المرجع : ص٢١٧.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٢١٧.

أيضاً صحة نقض ابن تيمية لمنطق أرسطو لما ينتجه تطبيقه على المسائل الدينية من متناقضات وانكار، فالمناطقة يرون ان القضايا المتواترة يختص بها من علمها وأن ما يتواتر عند شخص ما خاص به وحده وليس خاص بغيره وعلى هذا ينهدم كثير من آثار الدين المتواترة.

وإذا كان ابن تيمية يدعم منهجه العلمى دائماً بالتجربة ـ كما ذكرنا من قبل ـ ويعدها أصدق من القضايا المتواترة عن الفلاسفة فإنه فيما يختص بتواتر أخبار الدين فتلك عنده بلاشك أعظم من المجربات وأصدق.

هذا ويقول ابن تيمية ايضاً عن نوع آخر من القضايا أنها أكثر يقينية من بعض المجربات "بل من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقلللّه ويطلق على هذا النوع من القضايا اسم المشهورات أو الآراء المحمودة مثل كون العدل حسناً والظلم قبيحاً والصدق حسناً والكذب قبيحاً"[1] .

فإذا كانت التجريبيات يقينية فإن المشهورات - فى رأى ابن تيمية - أوضح منها يقيناً بل أن علم الناس لها بالفطرة والتجربة أعظم من علمهم لكثير من القضايا التجريبية. فكما فطر الإنسان على وجود اللذة بالأكل والشرب كذلك فطر على اللذة الروحانية العقلية المترتبة على تحقيق العدالة وابعاد الظلم وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "ومعلوم أن هذه القضايا (يعنى المشهورات) هى فى علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلم كانت التجريبيات يقينية وهذه هى التى أشهر منها وقد جربها الناس أكثر من تلك، لاتكون يقينية مع أن المجربين لها أكثر، وأعلم، وأصدق. وجزئياتها فى العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرون بذلك عنها أيضاً أكثر، وأعلم، وأصدق.فإن - الإنسان من نفسه يجد لذة العدل والصدق والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم والكذب والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون فى أنفسهم من اللذة والفرح بعدل العادل وبصدق الصادق ... ما لا يجدونه فى الظلم والكذب. وهم مفطورن على محبة ذلك واللذة به ... كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش فلم كان تلك القضايا من

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٤٢٣.

اليقينيات المعلومة بالحس والعقل كالتجربة وغيرها، ولم تكن هذه (يقصد المشهورات) من القضايا العقلية المعلومة أيضا بالحس والعقل والأمر فيها أعظم، واللذة التى توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة"[١].

ثم أن الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية وهى مبنية على المشهورات، فإذا لم تكن المشهورات معلومة كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شىء من العلم. وإذا كانوا يقولون أن اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة، ولذا كانت اللذة إما إدراك الملائم كما يزعمون أو تابعة ولازمه للادراك الملائم كما يقول غيرهم وهو الصحيح - فى رأى ابن تيمية ـ فمعلوم أن العلم والعدل والصدق ملائم للناس. وهذا معنى كون الفعل حسنا ، ومعنى كونه قبيحاً ضد ذلك[٢].

فإذا كان الفلاسفة يقولون عن المشهورات أنها ليست قضايا يقينية[٣]، فإن قولهم هذا يستلزم أنهم لا يقولون بالحسن والقبيح العقليين[٤]. يقول ابن تيمية: "فإذا تصور معنى القبح الحسن علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات فإنها مما إتفقت عليه الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة، بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه[٥]. بل قد يعيش الكثير من الناس زماناً دون أن تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التى جعلوها مبادىء العلم كقول القائل: "النفى والاثبات لا يجتمعان" لكن لا توجد طائفة منهم إلا وهى تحسن العدل والصدق وتقبح ماهو ضد ذلك[٦].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٤٢٣، ٤٢٤.

(٢) نفس المرجع: ص٤٢٤.

(٣) نفس المرجع: ص٣٩٦. ويشير ابن تيمية إلى رأى المناطقة فى عدم يقينية القضايا المشهورة ويذكر ما قاله ابن سينا والرازى فى هذا الصدد وكذلك تفريقهم بين الأوليات والمشهورات. أنظر: ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٣٩٦ :٤٠٢.

(٤) وهنا يوافق ابن تيمية المعتزلة على القول بالحسن والقبح العقليين وان كان يثبت القدر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلة أهل السنة .

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٤٢٤.

(٦) نفس المرجع: ص٤٢٤.

هذا، والفلاسفة لا يعتبرون المشهورات قضايا أولية، بل يفرقون بينها وبين الأوليات[1]. ويجعلون الواجب قبولها أصنافا - ليس بينها المشهورات - هى: أوليات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات. أما ابن تيمية فلا يقول عن المشهورات أنها أولية أو ليست أولية لأن كون القضية أولية - فى رأيه - أو غير أولية إنما هو فرق إضافى بحسب أحوال الناس. لكن يقول عن المشهورات أنها من جملة القضايا الواجب قبولها فتكون مادة للبرهان اليقينى كالمتواترات والمجربات لله للهفإن المتواترات والمجربات ليست أوليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجربات، والعلم بها والتصديق بها فى نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجربات والمتواترات التى تواترت عند بعض الأمم دون بعض[2].

وبعد فإننا نستنتج من ذلك أن مفهوم العلم عند ابن تيمية لم يكن قاصرا على العلوم الشرعية وحدها بل يشمل العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية.

فالتجربة الحسية هى سبيلنا فى تحصيل المعرفة فى العلوم النيوية كالطب والطبيعة واللغة - وغيرها - ومعرفتنا فى هذا المجال ليست ناتجه عن الإحساس

---

(١) يقول ابن سينا أن أصناف القضايا المستعملة بين القائمين أربعة: مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومتخيلات. والمسلمات إما معتقدات أو مأخوذات. والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها والمشهورات والوهميات. ويقول الرازى "أن المشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا. فالصادق قد يكون أوليا وقد لا يكون، بل يحتاج فى إثباته إلى البرهان. فإن كل أولى لا بد أن يكون مشهوراً لكن لا ينعكس. فإن السبب فى الشهرة إما كونه أوليا أو تعلق النظام به أو الانفعالات النفسية ...أو الاستقراء العام. فإن لكل مذهب أموراً مشهورة عندهم، ربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم. أنظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٢٩٦: ٣٩٨. ويرى ابن تيمية أن تفريق المناطقة بين الأوليات والمشهورات باطل فكون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافى بحسب أحوال الناس. ثم أن المناطقة - فى رأيه - لم يذكروا حجة على أن المشهورات ليست من اليقينيات، فإن قولهم أن موجب الحكم بها العادات أو الأحوال النفسية أو مصلحة النظام لا ينافى كونها يقينية. فالمجربات كلها عاديات وهذا لا ينافى كونها من اليقينيات وكذلك كون قوى النفس تقتضيها، فإن هذا يدل على الملائمة والمنافرة، وهذا هو معنى الحسن والقبح. فذلك لا ينافى كونها قضية صادقة معلومة الصدق ... فليس فيما ذكره المناطقة ما ينافى العلم بها ولا يدعى كونها أولية بالمعنى الذى ذكروه كما لا يدعى ذلك فى المجربات والمتواترات وذلك لا ينافى كونها من اليقينيات. أنظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص ٤٢٨.

(٢) نفس المرجع: ص٤٢٨.

وحده بل يشترك العقل والحواس فى تكوين علم الإنسان عند حدوث التجربة ولا بد من تكرار التجربة لتكوين الكليات العقلية اليقينية. وعن طريق الحواس ندرت الحالات الجزئية المعينة لظاهرة ما، مثل إحراق هذه النار وهذه النار وهذه النار. فإذا تكرر إقترانٍ هذين الأمرين بالآخر (النار والاحراق) فى التجربة. فإن العقل يحكم حكما عاما كليا بأن كل نار محرقة فالقضية التجريبية الجزئية هى أساس معرفتنا بصدق القضيةِ الكليةِ. فنحن لا نستطيع أن نعلم صدق هذه القضية الكلية (كل نار محرقة) علما يقينيا، إلا والعلم بذلك ممكن فى الأعيان المعينة (هذه النار محرقة وهذه النار محرقة ...) بطريق الأولى.

أما المعرفة الشرعية فسبيلنا إليها - فى رأى ابن تيمية - الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة. ومما لا شك فيه أنه لا يجارى التجربة الحسية فى نظره فى الثقة واليقين بل ويتفوق عليها فى هذا الصدد إلا صحيح المنقول.

لكن هذا لا يعنى تعارض العقل والنقل عند ابن تيمية، بل المنقول الصحيح عن الرسول (ﷺ) والمعقول الصريح لا يتعارضان عنده. وفى هذا الصدد يقول: "المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة، شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع وهذا تأملته فى مسائل الآصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات، والمعاد وغير ذلك. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذى يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح فكيف إذا خالفه صريح المعقول"[1].

(١) ابن تيمية: "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" جـ١ ص٨٣.

الفصل الرابع

نقد القياس ولواحقه

بحثت فى الفصل الثانى نقد ابن تيمية للقضية الآرسطيه حيث كان هذا النقد يدور حول القضية الكلية اليقينية، تلك التى تمثل مادة البرهان، والبرهان عند أرسطو بحث فى الحق المطلق يوصلٍ إلى اليقين، فكان نقد ابن تيمية للقضية الكلية اليقينية هو فى نفس الوقت نقداً لنظرية الإستدلال الأرسطى فى صورتها النهائية - وهى القياس البرهانى - أى القياس ذى المقدمات اليقينية. فهاجم ابن تيمية مادة القضية الكلية اليقينية، وبالتالى هاجم القياس، وقد أدى هذا البحث فى مادة القضية وبالتالى مادة القياس من نواحى منطقية وابستمولوجيه وميتافيزيقيه ولغويه ودينية.

أما فى هذا الفصل فسوف نبحث نقد ابن تيمية من الناحية الصورية لمبحث القياس الأرسطى ولواحقه من "استقراء وتمثيل". وان كان سيتعرض نقده أحيانا لنواح مادية، غير أنه فى جوهره صورى - وذلك ليهدم صور الإستدلال الأرسطيه (وهذا هو الجانب الهدمى - للقياس) ليضع بدلا منها منهجا الإستدلاليا إسلاميا، وهذا المنهج يستند إلى العقائد الإيمانية المستمدة من القرآن والسنة (وهذا هو الجانب الإنشائى للقياس).

اولا : الجانب الهدمى:-

سبق لابن تيمية فى الجانب الهدمى للحد أن نقده من جانبين أحدهما سالب والآخر موجب، وهو هنا أيضا ينقد فى الجانب الهدمى للقياس جانبية السالب والموجب. أما الجانب السالب من نقد القياس فهو "ان التصديق لاينال إلا بالقياس"، أما الجانب الموجب فهو "أن القياس يفيد العلم بالتصديق". ويمكننا أن نقول أن هذين الجانبين - وهما يمثلان المقام الثالث والرابع من كتاب "الرد على المنطقيين" من أهم المقامات الكتاب، وذلك لأن حديث بن تيمية فيهما ينصب

أساسا على نقد نظرية القياس وهى المحور الأساسى الذى يدور حوله المنطق الأرسطى كله. فاذا ما إنهدمت نظرية القياس نفسها تهاوى بالتالى صرح البناء المنطقى كله. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا فى هذا الصدد سوف نلاحظ الإلتقاء بين ما كان يقوله ابن تيمية فى القرن الثالث عشر الميلادى فى نقد المنطق، وبين ما يقوله المناطقة المحدثون والمعاصرون أمثال برادلى (المتوفى سنة ١٩٢٤م) ورسل (المتوفى سنة١٩٧١م) وغيرهم فى نقد المنطق القديم، حتى يمكننا القول بأن بعض ما ذهب إليه المناطقة المعاصرون من نقد للمنطق الأرسطى قال به ابن تيمية منذ حوالى ستمائة عام على نحو آخر. وهذا بلاشك إن دل على شىء فانما يدل على أصالة الفكر العربى بعامة، وعلى أصالة المفكر العربى ابن تيمية بخاصة[1] . مما يهدم دعوى المستشرقين القائلين بعدم أصالته.

١- نقد المقام السالب :-

ويتمثل هذا النقد فى رد قول المناطقة: أنه "لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس" ويبدأ ابن تيمية نقده لهذا المقام بأن يقول أن إعتقاد المناطقة "بحصر حصول العلم على القياس قول بلا علم" وذلك لأنهم يدعون أنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس وأنهم وضعوا لهذا القياس شرائط فى المادة والصورة، وادعوا أننا بها وحدهما نصل إلى العلم، ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذه الدعوى قضية سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلا أصلا. فصاروا مدعين ما لم يبنوه، بل قائلين بغير علم، إذ العلم بهذا السلب متعذر متعذر على أصلهم. "لذلك فمن الخطأ أن يقولوا بأنه لا يمكن لأحد من الناس أن يعلم شيئا من التصديقات - التى ليست عندهم بديهية - إلا بواسطة القياس المنطقى الشمولى[2] .

(١) د. عزمى إسلام: "ابن تيمية والردعلى المنطق الأرسطى" مقال نشر بمجلة الكاتب العدد ٩٧ أبريل سنة ١٩٦٩م ص١٢٤.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص١٩٧.

أ ـ نقد ابن تيمية للقياس الأرسطي من حيث التعريف :

عرف أرسطو القياس بانه: "قول قدم فيه بأشياء معينه فلزم عنها بالضرورة شىء آخر غير تلك الأشياء" ويتابع فلاسفة الإسلام هذا التعريف[1]. **أما ابن تيمية** فلا يوافق على هذا التعريف ويوجه نقده إليه على أساس أن إلتزام **أرسطو** – ومن تبعه – بأن يتألف القياس من مقدمتين فقط (يعنى مقدمتين ونتيجة) **يجافى المعنى** الموجود فى تعريف القياس. أى أنه تعريف واسع. وفى هذا الصدد يقول. **ابن تيمية**: "**وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفا من أقوال وهى القضايا لم يجب أن يراد بذلك قولان فقط لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولا لاثنين** فصاعدا قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[2] أما أن يراد به الثلاثة فصاعدا وهو الأصل عند الجمهور... **ويقولون: نحن نقول**: أقل ما يكون القياس من مقدمتين وقد يكون مقدمات فيقال أولا: **هذا خلاف ما فى كتبكم فانكم لا تلتزمون** إلا مقدمتين فقط ....[3].

كذلك يناقش ابن تيمية معنى القياس فيقول: "ولفظ القياس يقتضى التقدير، كما يقال قست هذا بهذا" والتقدير يحصل بواحد كما يحصل باثنين

---

(١) يتابع فلاسفة الإسلام التعريف الأرسطى للقياس فيقول ابن سينا أن القياس لله قول ما إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عن تلك الأشياء الموضوعه بذاتها لا بالعرض شىء آخر غيرها من الإضطرار.

أنظر ابن سينا "الشفاء" جزء المنطق، الفن الرابع: القياس تحقيق سعيد زايد ص٥٤. وهنا لا نجد تحديدا لعدد الأشياء الموضوعه سوى أنها "أكثر من واحد" دون التصريح بأنها لا يجب أن تزيد ثلاثة حدود فى مقدمتين أو قضيتين. ويعرف الساوى القياس بقوله أنه "قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر" انظر الساوى: "البصائر النصيرية" ص٧٨، ٧٩. ولا يحدد الساوى عدد هذه القضايا التى نسلم بها. وهذا أيضا ما نلاحظه فى قول البغدادى: "القرينة القياسية هى قول مؤلف من أقوال فيها مواضع تصديق وتكذيب يلزم عما قيل فيه بذاته عند من يعقله حكم فى قول يصدق مع صدق ما قيل فيه. "البغدادى" المعتبر" جـ١ص١٢٢. ولا يحدد البغدادى أيضا عدد تلك الأقوال التى فيها مواضع تصديق وتكذيب.

(٢) سورة النساء : ١١/٤

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٢١٣، ٢١٤، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٦٩

وبثلاثة. فأصل التقدير بواحد، وإذا قُدر باثنين أو بثلاثه يكون تقديرين وثلاثة لاتقديرا واحدا، فتكون تلك التقديرات أقيسه لاقياسا واحدا. فجعلهم ما زاد على الإثنين من المقدمات فى معنى أقيسة متعدده وما نقص عن الإثنين نصف قياس لا قياس تام، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول(١).

وهذا هو نفس النقد الذى يوجه إلى القياس من قبل المناطقة المحدثين والمعاصرين، فيرى جوزيف ph . H . W . B.OSeJ (المتوفى سنة ١٨٦٧م) مثلا فى كتابه "مقدمة للمنطق" أن تعريف القياس عند أرسطو أوسع من تطبيقه فحين بحث أرسطو وأتباعه من بعده أشكال القياس المختلفة حصر القول فى دائره أضيق مما قد ينطبق عليه هذا التعريف، إذ قصر القياس على عملية الإستدلال التى ترد فى مقدمتها ثلاثة حدود فقط ،يكون إثنان منها مرتبطين بحد ثالث ارتباط موضوع بمحمول، فيلزم عن ذلك بالضرورة أن يرتبط هذان الحدان الأولان - فى النتيجه - رابطة الموضوع والمحمول أيضا. ونقول أن هذا التطبيق للإستدلال القياسى أضيق من التعريف الذى عرفه به أرسطو لأن التعريف الذى أسلفناه قد يطبق على عمليات إستدلاليه لا تكون حدودها ثلاثه فقط، ولا تكون الرابطه التى تربط تلك الحدود هى رابطة الموضوع والمحمول. فالقياس - كما يفهم من التطبيق لا من التعريف - عملية إستدلالية تتألف من ثلاث قضايا حمليه فقط ويحوى على ثلاثة حدود فقط (٢).

ب ـ نقد الإقتصار على مقدمتين فى القياس:

ينقد ابن تيمية القياس الأرسطى كذلك من حيث تكوينه أثناء التطبيق. فلو تغاضينا عن النقد السابق لتعريف القياس واعتبرناه يفيد القول بالاقتصار على مقدمتين، لكان هذا موضع نقد شديد عند ابن تيمية حتى أنه ذكره فى أكثر من موضع من كتابه "الرد على المنطقيين"، وقد أفرد له ناشر الكتاب فصلا بأكمله فى

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٢٢١، السيوطى: "صون المنطق والكلام " ص٢٧٤.

(٢) Joseph, H.W.B., AnIntroduction to Logic, P.249-ÿ250 ،وانظر أيضا: د.زكى نجيب محمود:"المنطق الوضعى" جـ١ ص٢٢٢، ٢٢٣، د.عزمى إسلام: "أسس المنطق الرمزى" طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ ابن القيم ص٢، دز محمد مهران: "مدخل إلى المنطق الصورى" ص٢٠٢، ٢٠٤.

المقام الثالث تحت عنوان "إبطال قولهم أن الإستدلال لابد فيه من مقدمتين"[١]. اذ يرى ابن تيمية أننا نستطيع الاستنتاج من أقل أو اكثر من مقدمتين وذلك لعدم وجود دليل يؤيد الإقتصار على مقدمتين فيقول: "وقولهم أيضا: أن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين لا يزيد ولا ينقص لا دليل عليه بل هو باطل"[٢].

ولم يقف الأمر على عدم وجود دليل يؤيد الإقتصار على مقدمتين بل يرى ابن تيمية كماهو وارد فى آخر عبارته السابقه - إن رأيهم كذلك باطل - ويقول فى هذا الصدد أيضا: "وأما قولهم أن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين بلا زياده ولا نقصان" فان كان الدليل مقدمه واحده قالوا الأخرى محذوفة وسموه هو "قياس الضمير" وان كان مقدمات قالوا هى أقيسة مركبة ليس هو قياسا واحدا. فهذا قول باطل طردا وعكسا"[٣].

ويعلل ابن تيمية هذا البطلان بأن هذه المسألة لا تعود إلى أمر تحكمى صناعى فيكتفى بمقدمتين، بل تعود فى الحقيقة إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لانتاج الدليل وحاجة المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه الناس. فمنهم من لا يحتاج إلا إلى مقدمه واحده لعلمه بما سوى ذلك. كما أن منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك إلى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر[٤].

ويمثل ابن تيمية لحاجة الناس فى بعض الأحيان إلى مقدمة واحده بأن من أراد أن يعرف أن "هذا السكر المعين محرم"، فان كان يعرف أن "كل مسكر محرم" ولكن لا يعرف "هل هذا المعين مسكر أم لا؟" لم يحتج إلا إلى مقدمه واحده وهو أن يعلم أن "هذا مسكر" فاذا قيل له "هذا حرام" فقال ما الدليل عليه؟ فقال المستدل "الدليل على ذلك انه مسكر" فقال " لا نسلم أنه مسكر"، فمتى أقام الدليل على أنه

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣١٠ وما بعدها.

(٢) نفس المرجع ص٢٠٣

(٣) نفس المرجع ص٣١٠ ، السيوطى : للهصون المنطق والكلام لله ص ٢٦٦

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٣١٠، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٦٦.

مسكر تم المطلوب[1]. ويقاس على هذا سائر ما يقع الشك فى إدراجه تحت قضية كليه من الأنواع والأعيان مع العلم بحكم تلك القضية كتنازع الناس فى النرد والشطرنج "هل هما من الميسر أم لا؟" وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه "هل هو من الخمر أم لا؟" وتنازعهم فى الحلف بالنذر والطلاق والعتاق هل هو داخل فى قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾[2]. أم لا ؟ وتنازعهم فى قوله: ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾[3]. هل هو الزوج أو الولى المستقل؟ وأمثال ذلك.

وقد يحتاج الإستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن "النبيذ المسكر" المتنازع فيه محرم ولم يعلم "أن هذا المعين مسكر" فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ويعلم أن كل مسكر حرام ... وهكذا[4]. يقول ابن تيمية "ولهذا لا تجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من المقدمتين كما ينظمه هؤلاء(يقصد المناطقة) بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول. ثم الدليل قد يكون مقدمه واحده وقد يكون مقدمتين وقد يكون مقدمات بحسب حاجة الناظر المسئول، إذ حاجة الناس تختلف[5].

ويستطرد ابن تيمية فى بيان أن المقدمه الواحده قد تكفى فى حصول المطلوب قائلاً "إن الدليل هو ما يستلزم الحكم للمدلول عليه، ولما كان الحد الأول مستلزما للأوسط والأوسط للثالث، ثبت أن الأول مستلزم للثالث، فان للزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم، فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما والوسط ما يقرن بقولك لأنه"[6].

وفيما يلى توضيح هذا بالرسم:

"الدليل "لازم" للمدلول عليه" مستلزم أو ملزوم للحكم (المدلول)

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٣١٠، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٦٦.

(٢) سورة التحريم :٦٦ /٢

(٣) سورة البقره :٢ /٢٣٧.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٣١١، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٦٧.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٢٠،

(٦) ابن تيمية: الرد على المنطقيين؟ جـ١ ص٣٣٦، السيوطى:صون المنطق والكلام" ص ٢٨٢.

المدلول عليه (محل الحكم)	المدلول (الحكم)
ملزوم للدليل	لازم "الدليل"
أى	أى
"ملزوم الملزوم"	"لازم اللازم"
اذن	إذن
ملزوم الملزوم	"لازم اللازم"
ملزوم	لازم

ويرى ابن تيمية أن المناطقة - كما سبق أن ذكرنا - إختلفوا فى تقسيمهم الصفات إلى لوازم وذاتيات، فالبعض منهم فرق بين الذاتى واللازم للماهيه بأن اللازم ما افتقر إلى وسط بخلاف الذاتى، بينما رأى البعض الآخر مثل ابن سينا وغيره أن لله كثيرا من الصفات اللازمه لا تفتقر إلى وسط وهى البينه اللزوم والوسط عند هؤلاء هو لله الدليل[1]". فكان هذا ردا منهم على من فرق من أصحابهم بين "الذاتى" "واللازم" ويقول ابن تيمية: "إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للملزوم بين بنفسه لا يحتاج إلى "الدليل" يتوسط بينهما فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفى فى العلم بثبوته له وإذا كان بينهما وسط فذاك الوسط إذا كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثانى له بينا لم يفتقر إلى وسط ثانى. وإن كان أحد الملزومين غير بين بنفسه احتاج إلى "وسط" وإن لم يكن واحد منهما بينا احتاج إلى "وسطين" وهذا "الوسط" هو حد تكفى فيه مقدمه واحده[2]".

ويضرب ابن تيمية مثال على ذلك بأنه إذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل: لانعقد صح عن النبى (ﷺ) أنه قال "كل مسكر خمر" أو "كل مسكر حرام" فهذا "الوسط "- وهو قول النبى(ﷺ)- لا يفتقر عند المؤمن لوزم تحريم السكر له إلى "وسط"، ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ١ص٣٣٦.

(٢) نفس المرجع: ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " ص٣٣٦، ٣٣٧.

"وسط" فان كل إنسان يعلم أنه إذا حرم كل مسكر حرم النبيذ المتنازع فيه. وكل مؤمن يعلم أن النبى (ﷺ) إذا حرم شيئا حُرم.

ولو قال: "الدليل على تحريمه أنه مسكر فالمخاطبٍ إن كان بعرفٍ أن ذلك مسكر والسكر محرم سلم له بالتحريم. ولكنه كان غافلاً عن كونه مسكراً أو جاهلا بذلك. وكذلك إذا قالٍ "لأنه خمر" فإن أقر أنه خمر ثبت التحريم. وإذا أقر بعد إنكاره فقد يكون جاهلا فعلم أو غافلاً فذكر فليس كل من علم شيئا كان ذاكرا له[1].

وإذا كان المناطقة يدعون أن الذى لابد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين وأن ما زاد على ذلك هو فى معنى أقيسة، كل قياس لبيان مقدمه من المقدمات، بمعنى أن كل دليل لابد فيه من مقدمتين لا أكثر ولا أقل. نقول إذا كانت تلك دعوى المناطقة فان ابن تيمية يرى أن هذه الدعوى تخالف صريح المعقول، وكان الأقرب إلى الصواب - فى رأيه - أن يقولوا أن الذى لابد منه هو مقدمه واحده وأن ما زاد عليها من المقدمات فإنما هو لبيانها "وهذا أقرب إلى المعقول" فإنه إذا لم يُعلم ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه وهو ثبوت الخبر للمبتدأ او المحمول للموضوع إلا بوسط بينهما هو "الدليل" فالذى لابد منه هو مقدمه واحده وما زاد على ذلك فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه[2].

فإذا كانت المقدمه الواحده لا تكفى، فلا مانع من الإستدلال بمقدمتين أو أكثر. يقول ابن تيمية: "وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذى هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب فهو كدعوى الاحتياج . فى بعضها إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس للإحتاج إلى ذلك فى بعض المطالب وليس تقدير عدد بأولى من عدد.. ومن إحتج على مسألة بمقدمه لا تكفى وحدها فى بيان المطلوب ومقدمتين أو ثلاثه لا تكفى طولب بالتمام الذى يحصل به الكفاية. وإذا ذُكرت المقدمات منع منها ما يقبل المنع وعُورض منها ما يقبل المعارضة حتى يتم الإستدلال[3].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ١ ص٣٣٧.

(٢) نفس المرجع: ص٣٣٣.

(٣) نفس المرجع: ص٣٣٤، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٨١.

ويضرب ابن تيمية على ذلك مثلا بمن طُلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال "هذا حرام" فقيل له: لم؟ فقال "لأنه نبيذ مسكر" فهذه المقدمه كافية إذا كان المستمع ممن يعلم أن "كل مسكر حرام" إذا سلم المستمع له بتلك المقدمه. فإذا نُوزع فيها وقال له المستمع "لا نسلم أن هذا مسكر" احتاج بيانها إلى أحد طريقين:

١- أما خبر من يوثق بخبره. وهذه هى الطريقة النقلية السمعية.

٢- وإما بالتجربه فى نظيرها. وهذا هو قياس التمثيل وهو مفيد لليقين. فإن الشراب الكثير إذا جُرب بعضه وعُلم أنه مسكر علم أن الباقى منه مسكر لأن حكم بعضه مثل بعض. وكذلك سائر القضايا التجريبيه كالعلم بأن الخبز يُشبع والماء يروى وامثال ذلك. إنما مبناها على قياس "التمثيل" بل وكذلك سائر الحسيات التى عُلم أنها كليه إنما هو بواسطة " قياس التمثيل[1] ".

وإذا كان هناك من ينازع المتكلم فى أن "النبيذ المسكر حرام" احتاج إلى مقدمتين "إلى إثبات أن هذا مسكر" والى "أن كل مسكر خمر" فيثبت الثانية أدلة متعدده بقول النبى (ﷺ): "كل مسكر خمر" و "كل شراب أسكر فهو حرام" وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له "البتع" وشراب يصنع من الذره يقال له "المزر" وكان الرسول(ﷺ) قد أوتى جوامع الكلم فقال: "كل مسكر حرام" وهذه الأحاديث فى الصحيح هى وأضعافها معروفة عن النبى(ﷺ) تدل على انه حرم كل شراب أسكر. فإن قال: "أنا أعلم أنه خمر لكن لا أسلم أن الخمر حرام" أو "لا أسلم أنه حرام مطلقاً فلابد من إثبات هذه المقدمه الثالثه....[2]".

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن المطلوب فى العقل إنما هو شىء واحد لا شيئين وهو ثبوت النسبة الحكميه أو إنتفاؤها أو إتصاف الموصوف بالصفة نفيا أو إثباتا، أو نسبة المحمول إلى الموضوع، والخبر إلى المبتدأ نفيا أو إثباتا، فإذا كانت النتيجة أن "النبيذ حرام أو ليس" بحرام أو "الإنسان حساس أو ليس بحساس"

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين " جـ١ ص٢٣٤.

(٢) نفس المرجع: ص٢٣٤، ٢٣٥.

فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو إنتفاؤه. وكذلك ثبوت الحس للإنسان أو إنتفاؤه. والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل منها المقصود[١].

ويشير ابن تيمية إلى إختلاف المناطقة فى أن العلم بالمقدمتين هل هو يكفى فى العلم بالنتيجة أم لا؟ فيرى ابن سينا وغيره أن الإنسان قد يسلم المقدمتين: "هذا الحيوان بغلة، وكل بغلة لا تلد" ومع ذلك يشك حين يرى بغلته منتفخة البطن: هل هى عاقر أم لا؟ ويرى أنه لابد من العلم بالمقدمتين مع التفطن لكيفية إدراج المقدمه الجزيئية تحت المقدمة الكبرى وإلا تعذر الإنتاج. ولا يوافق فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦هـ) وغيره على هذا الرأى على أساس أن إندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى، ان كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لابد فيها من الإنتاج. ويكون الكلام فى كيفية إلتئامها مع الأولين كالكلام فى كيفية إلتئام الأولين، ويفضى ذلك إلى إعتبار مالا نهاية له من المقدمات أما إذا لم يكن ذلك الإندراج معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا فى الإنتاج لأن الشرط مغاير للمشروط، وهنا لا مغايرة فلا يكون شرط.

وأما حديث البغلة فذلك يمكن - فى رأى الرازى - إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين فقط، أما الصغرى وإما الكبرى إما عند إجتماعهما فى الذهن، فلا يمكن الشك فى النتيجة[٢].

هذا بينما نجد أن ابن تيمية لا يوافق على كلا الرأيين، ويقرران سبب النزاع يرجع إلى إعتقاد المناطقة بأن الإنتاج لا يمكن أن يحدث إلا عن مقدمتين، لكن المطلوب يمكنا التوصل إليه بأى عدد نحتاج إليه من المقدمات سواء كان مقدمة أو إثنين أو أكثر. والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة، فإذا تذكر صار معلوما بالفعل. وهذا ما حدث فى مثال البغلة سالف الذكر. فوحه الدليل العلم بلزوم المدلول له، سواء سمى إستحضارا أو تفطناً أو غير ذلك، فمتى إستحضر فى ذهنه لزوم

---

(١) نفس المرجع: ص٣١٥، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٧٠.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ المنطق ص٣٣٧، ٣٣٨. السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص٢٨٣، ٢٨٤.

المدلول علم أنه دال عليه[1].

وقد يحدث هذا اللزوم بالضرورة وقد يحتاج بيانه إلى مقدمة أو أثنتين أو ثلاثة أو أكثر لأن الوسط هو الدليل أو الواسطه فى العلم بين اللازم والملزوم - وهما المحكوم والمحكوم عليه يتنوع بتنوع الناس. فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم فى حق إنسان ما، هو الدليل الذى يجب أن يكون وسطا فى حق آخر، بل قد يصل إلى الحكم بوسط آخر. يحدث هذا فى الأمور العقلية والحسية وكذلك فى المتواترات[2].

وعلى العموم فإن قصر الإستدلال بالبرهان على مقدمتين عند ابن تيمية باطل ومخالف للفطرة بل هو نوع من أنواع الجهل "والتطويل الكثير"[3] ويقول أيضا: "فبتقدير بيانهم بالمقدمتين يكونوا قد طولوا ودارو بالعقول دورة تبعد على العقول معرفة الله تعالى والاقرار بنبواته[4].

كذلك يشير ابن تيمية إلى أنه "لا يجد فى سائر طوائف العقلاء مصنفى العلوم من يلتزم فى إستدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ... إلا أهل منطق اليونان ومن سلف سبيلهم دون من كان باقيا على فطرته السليمه ... بينما كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه ولا يلتزمون فى كل إستدلال أن يذكروا مقدمتين كما يفعله من يسلك فى سبيل المنطقيين ..."[5].

ويذكر ابن تيمية أن الرازى أثبت الصانع بخمس مسالك كلها مبنية على مقدمة واحدة[6]. كما يذكر صاحب البحر المحيط أنه يؤثر عن إمام الحرمين أن يصح إنتاج المقدمه الواحده[7]. ويقول صاحب نقد النثر: "وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم، فيكون القياس نتيجة ذلك كقولنا إذا كان الحى حساسا متحركا،

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٣٩.

(٢) نفس المرجع ص٢٣٩.

(٣) نفس المرجع ص٢٤١، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٨٥.

(٤) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ٣، ص٥٧.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤١، السيوطى: "صون المنطق والكلام" ص ٢٨٥.

(٦) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح" جـ ٣ ص ٥٦.

(٧) الزركشى: "البحر المحيط" جـ١ ص ٨.

فالإنسان حى. وربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمه أو - مقدمتين - أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب "ويذكر فى فقرة أخرى" وإنما يكتفى فى لسان العرب بمقدمه واحده على التوسع وعلم المخاطب[1]. كذلك يؤكد ابن تيمية على الاكتفاء بمقدمه واحده عندما يورد نصا من كتاب "الآراء والديانات" لابن النوبختى يتضح فيه إعتراض بعض المتكلمين على القول "بأن القياس لا يبنى على مقدمة واحده" حيث يقرر ابن النوبختى أنه عندهم يمكن الاستدلال على أن الإنسان جوهر دون أن يوضع الإستدلال فى صورة قياس من مقدمتين بأن يقال الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة. وليس هناك حاجة إلى ذكر مقدمة ثانية وهى أن يقال: أن كل قابل للمتضادات فى أزمان مختلفة جوهر. لأن الخاص داخل فى العام، فعلى أيها دل أستغنى عن الآخر ويتحقق هذا فى جميع صور الإستدلال البرهانى. فلا توجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة، لأن القائل إذا قال "الجوهر لكل حى" "والحياة لكل إنسان"، فالنتيجة "الجوهر لكل إنسان" فيها تكرار لا معنى له، او مصادرة على المطلوب، لأنه سواء فى العقول قول القائل "الجوهر لكل حى"، "الجوهر لكل إنسان" لأن إحدى هاتين المقدمتين تغنى عن الأخرى تماما. وليس هناك من المطالب العملية ما يتوقف المطلوب فيه على مقدمتين بينتين بأنفسهما. وإذا كان الأمر كذلك كانت إحداهما كافية[2]. كما أنه ليس هناك "مقدمتان أوليتان لا تحتاجان إلى برهان يقدمهما يستدل بهما على شىء مختلف فيه، وتكون المقدمتان فى العقول أولى بالقبول من النتيجة[3].

ويعقب ابن تيمية على كلام ابن النوبختى فيقول: "ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول، إما بقياس الخلف الذى يتضمن اثبات الشىء بابطال نقيده، وإما بواسطة حكم نقيد القضية، أو عكسها المستوى، أو عكس نقيدها، فبيان الأشكال ونتاجها فيه كلفة ومشقة على أنه لا حاجة إليها، فإن الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع المواد الثبوتيه والسلبية والكلية والجزئية، وقد

---

(١) قدامة: نقد النثر الناصره سنة ١٣٥١ هـ، سنة ١٩٣٣م ص ١.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٧، ٣٢٨.

(٣) نفس المرجع ص٣٢٨.

عرفت إنتفاء فائدته، فانتفاء فائدة فروعه التى لا تفيد إلا بالرد إليه أولى وأحرى[١].

وأخيرا نستطيع أن نقرر أن اعتراض ابن تيمية على إقتصار القياس على مقدمتين هو اتجاه عربى صرف يحاول به نقد المنطق الأرسطى حيث أنه يسلك بالفكر فى طرق متعدده متكلفه بينما ينبغى لديه إطلاق الفكر على سجيته وعدم تقييده بقوانين صناعية[٢].

ومما هو جدير بالذكر أن هذا النقد نجده عند الفيلسوف المعاصر برادلى فى الجزء الأول من كتابه "مبادىء المنطق" فهو يذهب إلى أن القياس الأرسطى يتكون من مقدمتين فقط فى حين أننا نستطيع الاستنتاج من أكثر من مقدمتين. ومن ثم فإن الإقتصار فى القياس على مقدمتين خرافة ينبغى التخلص منها[٣] اذ ليس من الضرورى أن نقسم الفكر إلى مقدمتين ونتيجة طالما نستطيع الاستنتاج من أكثر من مقدمتين دفعة واحدة. اننا - مهما كان عدد الخطوات - نظل نركب بعضها إلى بعض ولا نصل إلى نتيجة إلا فى النهاية - ولا تحديد هنا لعدد الخطوات المؤدية إلى نتيجة إلا قدرة الانسان على الاستيعاب، فضرورة تحديد الخطوات التى تكفى للاستدلال متوقفة على عوامل نفسية لا على ضرورة منطقية[٤].

جـ - إبطال قول المناطقة "ليس المطلوب أكثر من جزئين"

يرفض ابن تيميه كذلك قول المناطقة "أنه ليس للمطلوب أكثر من جزئين" فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين ويرى أنه إذا كان مقصو دهم أنه "ليس له إلا اسمان مفردان فليس الأمر كذلك" بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة، مثل من شك فى النبيذ هل هو حرام بالنص أم ليس بنص ولا قياس فإذا قال المجيب النبيذ حرام بالنص كان المطلوب ثلاثة أجزاء وكذلك لو سُأل هل الاجماع دليل

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طتعة بمباى ص٣٣٩.

(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص١٨٩.

(٣) Bradley , F. H. , The Principles of Lojic ; Part . I. , P. 247 .

(٤) نفس المرجع : ص. ٢٢٩ .

قطعى فقال: الاجماع دليل قطعى، كان المطلوب ثلاثة أجزاء. وإذا قال هل الانسان جسم حساس تام متحرك بالإرادة بناطق أم لا ؟ فالمطلوب هنا ستة أجزاء[1].

أما إذا كان المناطقة يقصدون أن المطلوب ليس إلا معينان سواء عبرت عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة قيل: وليس الأمر كذلك بل قد يكون المطلوب حسب طلب الطالب وهو الناظر المستدل والسائل المتعلم الناظر وكل منهما قد يطلب معنى واحدا وقد يطلب معنيين وقد يطلب معان، والعبارة هى مطلوبة وقد تكون بلفظ واحد وقد تكون بلفظين وقد تكون بأكثر ...وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له[2].

د ـ نقد صور الاستدلال الأرسطية:-

قسم المنطق الأرسطى أنواع الاستدلال إلى ثلاثة

١ـ قياس الشمول ٢ـ قياس التمثيل ٣ ـ قياس الاستقراء .

واعتبر القياس الأول موصلا إلى اليقين والثانى إلى الظن، والثالث ينقسم إلى قسمين: استقراء تام وهو يؤدى إلى اليقين واستقراء ناقص وهو يؤدى إلى الظن. وقد حاول ابن تيميه أن يبحث الأنواع الثلاثة من ثلاثة نواح:

الناحية الأولى: من حيث إيصال بعضها إلى اليقين والبعض الآخر إلى الظن.

الناحية الثانية: من حيث معرفة المسلمين لها.

الناحية الثالثة: من حيث حصر صور الاستدلال فى ثلاثة فقط.

الناحية الأولى – اليقين والظن:

ينظر المنطق الأرسطى إلى ما تؤدى إليه أنواع الاستدلال الثلاثة من الناحية الصورية أما ابن تيميه فلم يوافق على هذا. ونظر إلى مسألة اليقين والظن فى الاستدلال من الناحية المادية. وإذا كان المناطقة يزعمون أن قياس التمثيل يفيد

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٣٧١.

(٢) نفس المرجع ص٣١٨ – ٣٢١.

الظن بينما قياس الشمول يفيد اليقين فقد رد عليهم ابن تيميه قائلا: "أن هذا فرق باطل بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن. فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر بل باعتبار تضمنٍ أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين وان لم يشتمل إلا على ما يفيد الحكم ظناً لم يفد إلا الظن"(1).

وقياس الشمول يشبه فى صورته نفسها قياس التمثيل، فهو مكون من الحد الكبر والأصغر الأصغر والأكبر والأوسط، فيه هو الذى يسمى فى قياس التمثيل "علة" "مناطا" "جامعا" و "مشتركا" و "وصفا" ونحو ذلك من العبارات. ولهذا يقول ابن تيميه باستواء هذين القيا سين ان "الذى يسمى فى أحدهما "حد أوسط" هو فى الآخر "الوصف المشترك"، والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشرك مستلزم للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك(2).

فاذا قلنا أن النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة، وهذا الوصف موجود فى النبيذ وهو بمنزلة قولنا: "كل نبيذ مسكر" و"كل مسكر حرام" فالنتيجة ... "النبيذ حرام" "والنبيذ" هو موضوعها وهو "الحد الأصغر" "والحرام" محمولها وهو "الحد الأكبر" "والمسكر" هو المتوسط بين الموضوع والمحمول وهو الحد الأوسط المحمول فى الصغرى الموضوع فى الكبرى.

فإذا قلنا أن النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لأن العلة فى الأصل هو الإسكار وهو موجود فى الفرع، فثبت التحريم لوجود علته. فإنما استدللنا على تحريم النبيذ "بالسكر" وهو الحد الأوسط، لكن زدنا فى قياس التمثيل ذكر الأصل الذى ضربناه مثلا للفرع وهذآ الآن شعور النفس بنظير الفرع أقوى فى المعرفة من مجرد دخوله فى الجامع الكلى. وإذا أقام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم

---

(1) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ1 ص٣٦٨ .

(2) نفس المرجع: ص٣٦٨ .

يكن ذكر الأصل محتاجا إليه[1].

إذا قياس التمثيل وقياس الشمول يؤديان إلى شىء واحد إلى اليقين إذا كانت المادة يقينية والى الظن إذا كانت المادة ظنية. يقول ابن تيمية فهذا هو هذا فى الحقيقة وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه وإلا فالحقيقة التى صار بها دليلاً - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحدة[2].

ويكشف ابن تيمية عن خطأ المناطقة حين يمثلون لقياس التمثيل بقولهم السماء مؤلفة فتكون محدثة "قياساً على الانسان ثم يوردون على هذا القياس ما يثبت ضعفه ويرى ابن تيمية أن ما يرد على هذا القياس يرد عليه أيضاً ولو جعل قياس شمولى فإنه لو قيل: السماء مؤلفة وكل مؤلف محدث، لورد عليه ما ورد على التمثيل وزيادة ولكن إذا أخذ قياس الشمول فى مادة معلومة بينه لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل بل قد يكون التمثيل أبين ولهذا كان العقلاء يقيسون به[3].

فقياس الشمول يؤول فى الحقيقة إلى قياس التمثيل، كما ان الآخر فى الحقيقة يؤول إلى الأول. ولهذا تنازع الناس فى مسمى القياس هل هو حقيقة فى قياس التمثيل مجاز فى قياس الشمول أم أنه العكس، أم أن اسم القياس يشمل الاثنين معا ؟.

فقالت طائفة هو حقيقة فى قياس التمثيل، مجاز فى قياس الشمول، وهو قول أكثر الأصوليين كأبى حامد الغزالى والمقدس وغيرهما بينما قالت طائفة أخرى، بل هو العكس حقيقة فى الشمول مجاز فى التمثيل، وهو قول أكثر المنطقيين كابن حزم وغيره أما جمهور العلماء فقال "بل هو حقيقة فيهما والقياس العقلى يتناولهما جميعا، وهذا قول أكثر من تكلم فى أصول الدين وأصول الفقه وأنواع العلوم العقلية" وهو الصواب فى رأى ابن تيمية "فإن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر. وانما تختلف صورة الاستدلال" وذلك أن قياس الشمول مبناه على اشتراك

---

(١) نفس المرجع ص٣٦٩.

(٢) نفس المرجع: ص ٢٤٧.

(٣) نفس المرجع: ص٢٤٧، ٢٤٨.

الأفراد فى الحكم العام وشموله لها. وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الإثنين فى الحكم الذى يعمهما ومآل الأمرين واحد[١].

ويرى ابن تيمية أن قياس التمثيل أبلغ فى افادة العلم واليقين من قياس الشمول، وان كان علم قياس الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل فى القياس العقلى كالبصر فى العلم الحسى وقياس الشمول كالسمع فى العلم الحسى. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل والسمع أوسع وأشمل . فقياس التمثيل بمنزلة البصر، كما قيل "من قاس مالم يره بما رأى" وقياس الشمول يشبه السمع من جهة العموم[٢].

والسبب فى سهولة اليقين فى قياس التمثيل عن قياس الشمول ترجع إلى ثبات الحكم للأصل، أى العلم بثبوت الحكم فى بعض الجزئيات، والجزئيات فى رأى ابن تيمية هى الحقائق الوحيدة الموجودة فى الأعيان. إلا أنه يرى أنه لا يكفى فى قياس التمثيل اثبات الحكم فى أحد الجزئين لثبوته فى الجزء الآخر لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم بل لابد من أن يعلم أن المشترك بينهما مستلزم للحكم. والمشترك بينهما هو الحد الأوسط ويسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه "المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم"[٣].

ولكن قد يعترض معترض ويمنع الوصف فى الأصل، وقد يمنع الحكم فى الأصل، وقد يمنع الوصف فى الفرع، وقد يمنع كون الوصف علة فى الحكم. ويقول المعترض لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة أو دليلها. وهنا يرى ابن تيمية أنه لابد من اللجوء إلى دليل على ذلك إما نص أو اجماع أو سبر وتقسم أو المناسبة أو الدوران. وفى رأيه أن هذه المسالك كافية فى قياس التمثيل للوصول إلى اليقين التام. وبهذا يمتاز قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل[٤].

وبذلك وصل ابن تيمية إلى النتيجة التى وصل إليها المحدثون من أن قياس

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) ابن تيمية: "نقض المنطق" ص١٦٥، ١٦٦.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٣٩.

(٤) نفس المرجع: ص٢٣٩.

التمثيل إذا استند إلى قوانين الاستقراء العلمى وهى التى يسميها المسلمون مسالك العلة - أدى إلى نتائج صحيحة[1].

ولكن ابن تيمية يرى أن هذه المسالك ان دلت فى قياس التمثيل على أن الوصف مشترك - وهو العلة أو دليلها - مستلزم للحكم ، فإنها تدل أيضاً فى قياس الشمول "على أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر" وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى، فإن أثبت العلة كان برهان عليه. وإن أثبت دليلها كان برهان دلالة. وإن لم يفد العلم بل أفاد الظن، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس لا تكون إلا ظنية[2].

فقياس التمثيل إذن يكاد يكون أقوى من قياس الشمول، بل أن ابن تيمية يعتبره الأصل الحقيقى لقياس الشمول، وذلك لأن قياس الشمول يستند على قضية كلية وطريق التوصل إلى هذه القضية الكلية - فى رأى ابن تيمية - هو قياس التمثيل. وفى ذلك يقول ابن تيمية: "فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد"، وإن لله حكم الشىء حكم مثله "كما اذا عرفنا أن هذه النار محرقة علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها وحكم الشىء حكم مثله، فيقال: هذا استدلال بقياس التمثيل. وهم (أى المناطقة) يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن - فإذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا فى اليقين إلى ما يقولون: "أنه لا يفيد إلا الظن"[3] كما يقول ابن تيمية أن النفس تحكم بأن ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد أو أنه يساويه فى السبب الموجب له. ويسميه قياس التمثيل والتعليل وهو مما يحتج به الفقهاء فى اثبات الأحكام الشرعية[4].

ويرى ابن تيمية أن الفقهاء استخدموا القياس الشمول فى الفقهيات كما استخدم نظار المسلمين قياس التمثيل فى العقليات وذلك لأن حقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر ... وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلى لا يستدل بالقياس الشمولى[5].

---

(١) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص١٩٠.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) نفس المرجع: ص٢٣٦.

(٤) نفس المرجع: ص٢٣٧.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٠، ٢٤١، وجدير بالذكر هنا ان المتأخرين من

لذلك لا يوافق ابن تيمية على رأى من قال - من متأخرى أهل الكلام والرأى كأبى المعالى وأبى حامد والرازى وغيرهم - أن العقليات ليس فيها قياس وانما القياس فى الشرعيات فقط، وأن الاعتماد فى العقليات على الدليل الدال على ذلك مطلقاً[1].

ويرى بن تيمية أن قولهم هذا مخالف لقول جمهور نظار المسلمين، بل سائر العقلاء. فأن قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد "يستدل به فى العقليات كما يستدل به فى الشرعيات" فانه اذا ثبت أن "الوصف المشترك مستلزم للحكم" كان هذا دليلا فى جميع العلوم "وكذلك فإذا ثبت أنه" ليس بين بين الفرع والاصل فرق مؤثر "كان هذا دليلا فى جميع العلوم".[2].

ويقرر ابنٍ تيمة أن جمهور النظام يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزما للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل[3].

الأصوليين استعملوا القياس الشمولى.
أنظر الأمدى: "الأحكام فى أصول الأحكام" وغيره من كتب الفقه المتأخرة.
أما استعمال قياس التمثيل فى العقليات، فقد استعمله ابن تيمية فى كتابه "الرد = = على المنطقيين" المقام الثالث من الكتاب .

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤١. ومما يلاحظ هنا أن ابن تيمية يتفق مع أبى المعالى الجوينى فى "الاستدلال بالأدلة على المدلولات" من غير اعتبار بميزان المنطقيين "لكن يخالفه فيما يذهب إليه أبو المعالى - ومن وافقه على ذلك - من أن العقليات لا يستخدم فيها قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد، وانما يستخدم فى الشرعيات فقط. بينما الاعتماد فى العقليات على الدليل الدال. أما ابن تيمية فيذهب إلى أن قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد - مثله مثل قياس الشمول - يستدل به فى العقليات كما يستدل فى الشرعيات، لأن استلزام الدليل للمدلول فى رأيه يشمل صور الأدلة كلها. يقول ابن تيمية وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحدة وأن ما يعتبر فى كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه فهذا هو من جهة دلالته سواء صور قياس الشمول أو تمثيل أو لم يصور كذلك .. فهذا هو هذا (يقصد التمثيل والشمول) فى الحقيقة وانما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه والا فالحقيقة التى صار بها دليلا - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحدة.
أنظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) ابن تيميه: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ١٤٦، ١٤٧.

(٣) نفس المرجع: ص ٢٤١، ٢٤٢.

ويقول ابن تيمية أن هناك ممن ينكر وجود هذا القياس فى العقليات- من نازع هؤلاء النظار فى أن ثبوت الحكم فى الغائب هو لأجل ثبوته فى الشاهد- بل يقولون ان نفس القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل "ويرد ابن تيمية على المنازع بأن ما ذكره من أن الحكم ثابتٍ بمقتضى الوصف الكلى وأنه لا قياس لغائب على شاهد فى العقليات، يُقال ايضاً فى الشرعيات التى لا ينكرون وجود هذا القياس فيها- أن الحكم فيها ثابت بمقتضى الوصف الجامعٍ الكلى لا بمقتضى قياس الغائب على الشاهد. لكن لما كان الوصف الجامع كلياً، والكلى لا يوجد فى الخارج الا معيناً.

كان تعيين الأصل ما يعلم به تحقق هذا الكلى "وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية" ومنازعهم يقول: لم يثبت الحكم فى الغائب لأجل ثبوته فى الشاهد بل نفس القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل. فيقال لهم: وهكذا فى الشرعيات، فانه متى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل الدالٍ على أن الحكم معلق بالوصف كاف..لكن لما كان هذا كلياً والكلى لا يوجد الا معنياً ذات تعيين "الأصل" مما يعُلم به تحقق هذا الكلى. وهذا امر نافع فى الشرعيات والعقليات[1] ومن ثم يُعلم أن القياس صحيح فى أى شىء كان، متى قام الدليل على أن الجامع مناطاً لحكم أو على الغاء الفارق بين الأصل والفرع[2].

ونلاحظ أن ابن تيميه فى اعتباره لقياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين يردد الفكرة التى أخذ بها كثير من نظار المسلمين قبل القرن الخامس الهجرى.[3].- حيث أعتبروا قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، وسلكوا

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٢- ٢٤٤.

(٢) نفس المرجع: ص٢٤٤.

(٣) من المتكلمين الذين انكروا يقينيه أن قياس الغائب على الشاهد امام الحرمين (المتوفى سنة ٤٧٨هـ) وقد وضح طريقة النظار قبل القرن الخامس فقال: "رتب ائمتنا ادلة العقول ترتيبا ننقله ثم نبين فساده ونوضح مختارنا فنكون جامعين بين نقل المذاهب والتنبيه على الصواب منها. فقالوا: ادلة العقول اربعة اقسام: احدها بناء الغائب على الشاهد والثانى: انتاج المقدمات =

هذا الطريق فى اثبات مطالبهم التى يطلب فيها اليقين.

كذلك فاننا نستطيع أن نجد انصاراً لفكرة يقينية قياس الغائب على الشاهد عند المتأخرين من المناطقة مثل محب الدين - عبدالشكور- صاحب شرح سلم بحر العلوم- وهو ينكر تماماً أن يكون التمثيل حجة ضعيفة أو يفيد الظن. وينسب القول بهذا إلى سوء فهم ابن سينا واتباعه من متفلسفة المناطقة امثال الطوسى ويقرر أن التمثيل راجع إلى القياس فإن كانت مقدماته قطعية، فهى تورث القطع كالقياس المنطقى، ويرى أنه لا يمكن لأنسان كائناً من كان أن يشك فى أنه "إذا ثبت أن حكم الجزئى معلول لعله قطعاً، وهى موجودة فى جزئى آخر قطعاً، فى أن يثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئى قطعاً، لا سيما اذا علم قطعاً أن العلة انما وضعت علة ليتعدى الحكم بها. أما اذا كانت المقدمات ظنية، فان قياس التمثيل يورث الظن، أما أن اقسية الفقهاء، ظنية فلا يعود ذلك إلى ضعف فى صورة التمثيل نفسه" ولكن لأن الأغلب فى مقدماته الظن.(١).

وعلى العموم يمكننا أن نرجع الخلاف كله إلى عدم تمييز المناطقة الاسلاميين بين التمثيل الأرسطى وقياس الغائب على الشاهد الكلامى. فهناك اختلاف بين الاثنين، الأول يؤدى إلى الظن والثانى يؤدى اليقين لأنه بينما يستند الثانى على مسالك العلة يستند الأول- فى صورته الأرسطية- على بعض الشبه بين الجزئين ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الأثنين فى التعبير ادى إلى القول بانهما فى جوهرهما شىء واحد. فنظر الاسلاميون للأثنين- بأعتباراهما تمثيلا- وانهما يؤديان إلى الظن.

وأخيراً فأن ما يمكننا استنتاجه من هذا أن ابن تيميه يذهب إلى أن مواد الاستدلال- اذا ما كانت يقينية فى أى صوره من صور الاستدلال.

الناحية الثانية: معرفة لصور الاستدلال بفطرتهم:

= النتائج والثالث والسبروالتقسيم والرابع الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه."انظر امام الحرمين الرهان" مخطوط (باب مدارث العقول).

(١) شرح سلم بحر العلوم: ٣٤٩.

يرى ابن تيمية أن الناس يستدلون بقياس الشمول وبالاستقراء وبقياس التمثيل، أى يستدلون بالكلى على الجزئى وبالجزئى على الكلى وبالجزئى على الجزئى، لكن بدون أن يصوغوا ادلتهم وعباراتهم فى صور الاستدلال الارسطية فيقول أن عقول الناس "تستدل بالآدلة على المدلولات، وان لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما فى نفوسهم. وقد يعبرون- بعبارات مبينة لمعانيهم، وأن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معينة من أهل الكلام ولا المنطق ولا غيرهم فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بينا بنفسه أو بدليل اخر".[1] .بل أن عبارات المسلمين- فى رأى ابن تيميه- أفضل من عبارات المناطقة "وابين فى العقل واوجز فى اللفظ فالمعنى واحد"[2].

فالمسلمون- فى رأى ابن تيمية- توصلوا فى عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق الارسطى فى الاستدلال، بل والى طرق اخرى اسلامية ادق وأشمل. ويظهر هدافيما يسمى أدلة أو أمارات[3].

والضابط فى الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول لأنه "لو جاز وجود الدليل" مع عدم وجود "المدلول عليه" ولم يكن "المدلول" لازما لم يكن اذا علمنا بثبوت ذلك "الدليل" نعلم بثبوت "المدلول معه[4] فكل ما كان مستلزما لغيره يمكن أن يستدل به عليه. فاذا كان التلازم من بين الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الاخر، يستدل- المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه- واذا كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا، اما إذا كان ظنيا- وقد يختلف- كان الدليل ظنيا. فالاول كدلالة

---

(١) ابن تيميه: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) نفس المرجع: ص٢٥١.

(٣) يقول ابن تميمية عن الدليل: انه ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو إلى اعتقاد راجح، لكن نظار المسلمين بينهم نزاع اصطلاحى حول الاعتقاد الراجح هل يسمى دليلا ام يسمى اماره؟ ويقول ابن تيميه ان الجمهور يسمى من الجميع دليلا لكن من أهل الكلام مالا يسمى بالدليل إلا الأول. انظر الرد على المنطقيين جـ١ ص٣٠٦.

يقول الرازى: الدليل هو الذى يلزم من العلم به من العلم بوجود المدلول، والامارة هو الذى يلزم من اعلم بها ظن وجود المدلول. وكل واحد منها اما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما. انظر الرازى: محصل افكا المتقدمين والمتأخرين· ص٣١.

(٤) ابن تيميه: الرد على المنطقيين جـ١ ص٣٥٢.

المخلوقات على خالقها، فهذا دليل مستلزم لزوماً واجباً لا ينفك عنه ابداً[1].

ان "الدليل" ملزوم "لمدلوله"، فمتى ثبت مدلوله، ومتى وجد "الملزوم" (الذى هو الدليل) وجد "اللازم" (الذى هو المدلول) ومتى انتفى "اللازم" انتفى الملزوم والباطل شئ. واذا انتفى لازم الشئ علم انه منتقياً. فيستدل على بطلان الشئ ببطلان لازمة. فاذا كان "اللازم" باطل "فالملزوم" مثله باطل وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً. واذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً. وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا.

ولهذا قيل أن ملزوم الباطل باطل. فان ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل. فالباطل هو اللازم واذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولم يقل أن الباطل لازمة باطل. وهذا كالمخلوقات فأنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق والدليل ابداً يستلزم المدلول عليه ويجب طرده ولا يجب عكسه بخلاف الحد فانه يجب طرده وعكسه[2].

ولذلك يقول ابن تيميه أن الدليل (الملزوم) أخص من مدلوله (اللازم) الذى هو الحكم وقد يساويه لانه يلزم من وجود "الدليل" (وجود الحكم "واللازم" لا يكون أخص من "ملزومة" بل أعم منه أو مساويه. "والمدلول عليه" الذى هو "محل الحكم" أخص من الدليل أو مساوياً له ولا يكون أعم منه لأنه لو كان "المدلول عليه" أعم من "الدليل" لم يكن الدليل لازماً له، واذا لم يكن لازماً له، لم يعلم ان "لازم الدليل" (أى لازم اللازم) وهو الحكم لازماً له (أى لزوم الحكم للمدلول عليه) فلا يعلم ثبوت الحكم له (أى المدلول عليه) فلا يكون الدليل دليلا، وانما يكون اذا كان لازماً للمحكوم عليه .. مستلزماً للحكم."[3]..

وهذا كالسكر الذى هو أعم من النبيذ المتنازع فيه واخص من التحريم.

ويرى ابن تيمية انه "سواء كان اللزوم المستدل به وجودا أو عدما، فقد يكون

---

(١) نفس المرجع: ص٢٠٦، ٣٥٢.

(٢) ابن تيميه: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٢٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٦.

الدليل وجودا وعدماً. ويستدل بكل منهما على وجود وعدم وجود الاخر. فانه يستدل بثبوت الشىء على انتفاء نقيضه وضده ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته ويستدل ثبوت الملزوم (الدليل) على ثبوت اللازم (المدلول أو الحكم). وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به فأنه ملزوم لمدلوله. وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه وما لم يذكروه.[1].

وهكذا يدخل فى فكره الدليل المستلزم المدلول كل صور المنطق اليونانى كما هو واضح فى أحر النص السابق. ويقول ابن تيميه ايضا: واما تقسيمهم (يقصد المناطقة) إلى الانواع الثلاثة (القياس والاستقراء والتمثيل) فكلها تعود إلى ما ذكروه من استلزام الدليل للمدلول وما ذكروه فى "الاقترانى" يمكن تصويره بصورة الاستثنائى. وكذلك "الاستثنائى" يمكن تصويره بصورة "الاقترانى" فيعود الامر إلى معنى واحد، وهو ماده الدليل. والماده لا- تعلم من صور القياس بل من عرف المادة بحيث يعلم ان هذا مستلزم لهذا علم الدلالة سواء صورت بصورة "القياس" أو لم تصور وسواء عبر عنها بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التى صقلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم ... والاقترانى كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، .. وهذا بعينه هو الاستثنائى المؤلف من "المتصل" "والمنفصل" فان الشرطى المتصل استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذى هو المقدم، وهو الشرط على ثبوت اللازم الذى هو التالى وهو الجزاء، أو بانتفاء اللازم وهو التالى، الذى هو الجزاء على انتفاء الملزوم الذى هو المقدم وهو الشرط. وأما "الشرطى والمنفصل" وهو الذى يسميه الأصوليون "السبر والتقسيم" وقد يسميه الجدليون "التقسيم والترديد" فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الاخر وبانتفائه على ثبوته او الاستدلال بثبوت احد الضدين على انتفاء الآخر وأقسامه أربعة.. بالجملة ما من شىء ألا وله لازم لا يوجد بدونه، وله مناف مضاد لوجوده. فيستدل عليه بثبوت ملزومه على انتفائه بانتفاء لازمه، ويستدل على انتفائه بوجود منافيه، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده. اذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعا، كما لم يمكن وجودهما جميعا. وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال

---

(١) ابن تيميه: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص ٢٠٧.

الشىء وملزمه ولوازمه. واذا تصورته الفطرة عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصورته بأحوال الشىء وملزمه ولوازمه. واذا تصورته الفطره عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصورته فى أنواع من صور الأدلة[1]. سواء كانت صورة القياس اقترانيا أو استثنائيا، بعبارات، المناطقة أو بأى عبارات أخرى لا سيما عبارات المسملين التى هى خير من عبارات المناطقة "وابين فى العقل وأوجز فى اللفظ لمعنى واحد"[2]. وجد هذا فى أظهر الأمثلة إذا قلنا: هذا انسان وكل انسان مخلوق أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة أو ناطق، أو ما شئنا من لوازم "الانسان".

ويقول ابن تيمية انت اذا شئنا صورنا الدليل على هذه الصورة وان شئنا قلنا: هو انسان فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك كغيره من الناس لاشتراكهما فى الانسانية المستلزمه لهذه الصفات.

وان شئنا قلنا: هذا انسان والانسانية مستلزمه لهذه الاحكام فهى لازمه له.

وان شئنا قلنا: ان كان انسانا فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للانسان؟

وان شئنا قلنا: اما أن يتصف بهذه الصفات واما ان لا يتصف، والثانى باطل فتعين- الاول، لأن هذه لازمة للانسان لا يتصور وجوده بدونها[3].

وبهذه الأمثلة يبين ابن تيمية ما اراد اثباته من ان صور الادله جميعها انما ترجع فى الحقيقة إلى صورة واحدة وهى استلزام الدليل للمدلول سواء فى ذلك القياس الأرسطى بجميع صورة أو قياس التمثيل أو غير ذلك من صور الادلة الاسلامية. يقول ابن تيمية وبأى- صورة ذهنية او لفظية صور الدليل فحقيقة واحدة وان ما يعتبر فى كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه، فهذا هو جهه دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل او لم يصور كذلك.[4] ويقول أيضا: "بل كل دليل يستند به فانه ملزوم لمدلوله. وقد دخل فى هذا كل ما ذكره وما

---

(١) ابن تيميه: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٥٧، ٣٦٠.

(٢) نفس المرجع: ص٣٥١.

(٣) نفس المرجع ص٣٥١.

(٤) نفس المرجع: ص٢٤٦.

لم يذكره.[1].

فالدليل المستلزم للمدلول اذن يشمل صورا الاستدلال كلها ما هو أرسطى (شمول- استقراء- تمثيل)، وما هو أدق وأشمل منه من طرق الاستدلال الاسلامية (الايات وقياس الاولى وسوف أوضحها فيما بعد بالتفصيل) تلك التى لم يعرفها المنطق الأرسطى وما كان من الممكن ان يعرفها لأنها طرق مستمده من القرآن وهذه الأقيسة البرهانية القرآنية هى الوحيدة التى نستطيع بها البرهنه على وجود الله "ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم (اى المنطق الارسطى) فقالوا الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل المقصود وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب[2]. ويقول ابن تيمية ايضا: "وأبو المعالى ومن قبل نظار المتكلمين لا- يسلكون طريقه المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالادلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبارا ذلك بميزان المنطقيين[3].

وعلى الرغم من انكاره لطريقة المنطقيين فهو يؤكد: "ان اختلاف صيغ الدليل (أى سواء كانت يونانية منطقية أو اسلامية) مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته. والكلام انما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ[4].

وهنا يمكن ان نستنتج ان فكرة استلزام الدليل للمدلول التى يدخل فيها- كما يقول ابن تيمية- كل ما ذكره المناطقة من طرق الاستدلال، وكل ما لم يذكروه، تحمل نوع من موافقة ابن تيميه الضمنية على ما صح من المنطق الارسطى وان لم يصرح هو بذلك من ثم فإن عدول بعض نظار المتكلمين - الذين يتفق معهم ابن تيمية فى ذلك - عن طريقه المنطقيين عن طريق المنطقيين أو عن المنطق الارسطى واستدلالهم بالادلة المستلزمة المدلولات يمكن أن يفهم على أنه عدول عن الطرق المنطقية الضيقة التى تحضر الادله فى ثلاثة طرق فقط إلى طريق أرحب وأشمل يدخل فيه ما ذكروه وما لم يذكروه وهذا لا يعنى رفض المنطق الارسطى كما لا

(١) نفس المرجع: ص ٣١٧.

(٢) ابن تيمي: الرد على المنطقيين: ج١ ص٣٠٦.

(٣) نفس المرجع: ص ٢٤١.

(٤) نفس المرجع: ص ٣٠٨.

يعنى عدم- استفادتهم منه.

ومن ثم فليس من الصواب أن يقال آن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطى نهائياً وكان- العدو الأول له[1]. بعد أن ثبت أن طرق الاستدلال الاسلامية (الاستدلال بالادلة المستلزمة لمدلولاتها) التى ذكرها ابن تيمية تشمل طرق الاستدلال المنطقى وغيرها من الطرق التى لم يعرفها المنطق الارسطى مثل قياس الأولى والايات. يقول ابن تيمية: "ان كل دليل يستدل به فهو ملزوم لمدلوله وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه (المناطقة) وما لم يذكره هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ليس من الصواب ايضا أن يقال ان طرق الاستدلال الاسلامية التى ذكرها ابن تيمية ليست مخالفة لطرق الاستدلال المنطقى نهائياً، وانه يمكن ارجاع اى صورة منها إلى الطرق المنطقية[2].

لأن العكس هو الصحيح، أى أن طرق الاستدلال المنطقى هى التى يمكن أرجاعها إلى الطرق الأسلامية لاشتمالها عليها وعلى غيرها.

ولعل مغالاة ابن تيمية فى الهجوم على المنطق الأرسطى- كما هو واضح فى بعض النصوص- هى التى جعلت البعض يستغل هذه الأقوال فى اثبات عدائه الشديد للمنطق الأرسطى ورفضه له وان كان التحليل الدقيق لمجمل أقواله فى المنطق يثبت عكس ذلك كما لاحظنا من قبل.

كل ما هناك أن خوف ابن تيمية الشديد على الاسلام من الفلسفة اليونانية هو السبب فيما يحشده من أقوال- له ولغيره من المفكرين- تهاجم المنطق. وهذه الاقوال- كتأييده لفتوى ابن الصلاح مثلا فى تحريم المنطق وتأكيده على عدم حاجة العقلاء اليه- يمكن تفنيدها والرد عليها بسهولة، وهى فى نفس الوقت لا تتفق مع وجهة نظره الحقيقية تجاه المنطق والتى يتردد كثيرا فى الأفصاح عنها.

فلقد كان ابن تيمية يعتقد ان الأساليب المنطقية التى نهجها الفلاسفة والمتكلمون[3].ثم عممها الغزالى فى علوم الدين، هى التى جعلت العلماء ينتقصون

---

(١) انظر فى ذلك كتاب د. على سامى النشار: المرجع: ص٣٠٨.

(٢) د. محمد عبد الستار: "المدرسة الفلسفية" ص٣٦٢ وما بعدها.

(٣) والجدير بالذكر هنا: ابن تيميه يقسم طرائف العلماء فى فهم العقائد الاسلامية كما يفهم =

بها أدله القرآن، بل لازم قولهم تجهيل الصحابة بادلة التوحيد.هذا بينما يرى ابن تيمية ان القرآن بما فيه من أدلة وحجج فيه غناء لطالب العقيدة الاسلامية لأنه كتاب ثبت انه من عند الله، بل للأدلة التى يسوقها لأثبات الوحدانية والصفات واليوم الاخر والمعاد، فهو ليس فيه الاخبار فقط، بل فيه الدليل على صحة الخبر فهو فى نفسه يحمل دليل صدقه. ولعل أشد ما أثر فيه أنه رأى الفلاسفه لم يكتفوا

= من رسالته معارج الوصول إلى اربعة اقسام:

القسم الاول: الفلاسفة وهؤلاء يقولون: "القرآن جاء بالطريقة الخطابية والمقدمات الاقناعية التى تفتح الجمهور ويدعون انهم اهل البرهان اليقينى" ابن تيميه: "معارج الوصول من مجموعة الرسائل الكبرى" جـ١، ص١٨٦.

القسم الثانى: "المتكلمون وهم الذين يقول عنهم "انهم يقدمون فى كتبهم الكلام فى النظر والدليل والعلم وان النظر يوجب العلم وانه واجب ويتكلمون فى جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل ثم اذا صاروا إلى الاصل والدليل الذين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الاجسام وهو دليل مبتدع فى الشرع وباطل فى العقل."

انظر ابن تيميه: "معارج الوصول" ص١٨٣، ١٨٤.

القسم الثالث: "يقول عنه ابن تيميه ان أصحابة يستدلون بالقرآن من جهة اخباره لا من جهة دلالته فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على اثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد وانه قد بين الادلة العقلية الدالة على ذلك ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك؟ وجعلوا الايمان بالرسول قد استقر. فلا يحتاج ان يبين الادلة الدالة عليه ... اذا لم يذكروا الأصول الدالة على صدق الرسول. "ويقول ابن تيميه فى هذه الطائفة السابقة عليها والطائفتان يلحقهما الملام لكونهما اعرضتا على الأصول التى بينها الله بكتابة فانها اصول الدين وادلتها واياته فلما اعرضنا عنها الطائفتان وقع بينهما العداوة كما قال الله تعالى: "فنسوا حظاً مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة"

القسم الرابع: اصحابه ادركوا خطأ الطائفتين الثانية والثالثة وقالوا أن طرقهم ضارة وان السلف لم يسلكوها ونحو ذلك بما يقتضى زمتها، "ويقول ابن تيميه عن كلامهم هذا: "وهو كلام صحيح لكنه انما يدل على امر مجمل لا تتبين دلالته على المطلوب بل قد يعتقد طريق المتكلمين مع قوله انه بدعه ولا يفتح ابواب الادلة التى ذكرها الله فى القرآن التى تتبين ان ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكى بمعرفتها عن التقليد وعن والبدعة والجهل فهؤلاء أضل بفرقهم لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن آيات الله التى بينها بكتابة .. ابن تيميه "معارج الوصول" ص١٨٥.

بعدم الألتفات إلى أدلة القرآن بل تهجموا فقالوا انها أدله خطابية اقتناعيه وانها ليست براهين قطعية ملزمة، وان البراهين الحقيقية هى أشتمل عليه علم المنطق، ثم أنهم حاولوا شرح الحقائق الغيبية فى العقائد الدينية تقليدا للفلسفة واتباعا لأرسطو فوقعوا فى اخطاء فاحشة ووجد فى كلامهم تناقض شديد. بل انه لا يرى ان المتكلمين من المعتزله ومانهج مناهجهم فى الاحتجاج من الأشاعرة والما تريده يقرون ما قال الفلاسفة فى هذا، بل ان بعضهم يصرح بمثل ما صرح به الفلاسفة، فالرازى يقول: "ان الاستدلال بالسميات فى المسائل الاصوليه لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى رفع المعارض العقلى، وان العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، اذ يجوز ان يكون فى نفس الأمر دليل عقلى يناقض ما دل عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع[1].

هال ابن تيمية ذلك القول، لأنه يؤدى إلى انه لا براهين الا ما يكون المنطق طريقه كأن العلم الاسلامى مدين للمنطق اليونانى فى فهمه، وهاله أكثر أن مؤاده أن الصحابة لم تكن لديهم الوسائل القطعية لفهم هذا الدين الحكيم ولا لفهم عقائده، لأنهم لم يكونوا على فهم بعلم ارسطوا الذى لم يعرف فى الفكر الاسلامى الا فى القرن الثانى الهجرى، كان الصحابة والتابعين لم يكونوا عالمين بأصول الدين ألا عن طريق ظنى، ولم يتوافر لديهم الطريق القطعى وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: يقولون أنه لم يكن الرسول يعرف معنى ما أنزل عليه من هذه الآيات، ولا أصحابه يعلمون معنى ذلك، بل لازم قولهم أنه هو نفسه لم يكن يعرف معنى ما تكلم به من أحاديث الصفات بل يتكلم بكلام لا يعرف معناه.[2].

خيل إلى ابن تيمية ان كل هذا من منطق ارسطو الذى تعلق به علماء المسلمين - وان كان العيب ليس فى المنطق بل فيمن يستخدمه- وادخله ابو حامد الغزالى فى مقدمة علم الأصول فثار على ذلك المنطق واعتبره من علوم الصائبة واخذ يبين انه دخيل على الفكر الاسلامى وان إدراك الحقائق الإسلامية لم يكن فى حاجة اليه. فنراه يقول- فى مغالاه واضحة- ان المسلمين يجب ان يصوغوا

(١) ابن تيميه: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٠.
(٢) ابن تيميه: "نقد المنطق" ص٥٧. وانظر ايضا: ابو زهرة: ابن تيميه ص٢٤٢.

ادلتهم فى عباراتهم الخاصة دون ان يتقيدوا بأدلة المنطق الارسطى المحدودة، والعقول اذا اتسعت كعقول المسلمين اتسعت تصوراتها وعباراتها واذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقى صاحبها وكأنه محبوس العقل واللسان، وهذا ما يصيب أهل المنطق الارسطى الذين يراهم ابن تيميه "من أضيق الناس علماً وبيانا واعجزهم تصورا وتعبيرا" ويعتقد ابن تيميه ان من سلك مسلك أهل المنطق من مفكرى الاسلام "طول وضيق وتكلف وتعسف وغايته بيان البين وايضاح الواضح"[1].

ويقول ابن تيميه ايضا عن المنطق انه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان غير معصوم من الخطأ ولا يحتاج اليه العقلاء، ولا يمكن حصر طريق العلم عليه، لأن طلب العلم ليس موقوفا على هذا المنطق ولا على لغتهم اليونانية التى يعبرون بها عن معانيهم المنطقية "فلا يقول احد ان سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة لا سيما من كرمه الله باشراف اللغات الجامعة لاكمل مراتب البيان المبينه لما تتصوره الاذهان باوجز لفظ واكمل تعريف."[2]

ويحاول ابن تيميه التأكيد على دعواه بعدم الحاجة إلى المنطق بالاشارة إلى ما ذكره ابو سعيد السيرافى المناظرة التى قامت بينه وبين متى ابن يونس المنطقى والتى أكد فيها السير فى عدم حاجة العقلاء إلى المنطق كما يدعى متى ابن يونس ويرى انهم فى حاجة إلى تعلم اللغة العربية وذلك "لأن المعانى فطريه" عقليه لا تحتاج إلى اصطلاح خاص"[3]. فاللغة العربية هى التى يحتاج اليها فى معرفة ما يجب معرفته

---

(١) ابن تيميه: الرد على المنطقيين جـ١ ص٣٠٨.

(٢) نفس المرجع: ٣٢٣.

(٣) نفس المرجع: ص٣٢٣. والمناظرة بين ابى بشر متى ابن يونس وابى سعيد السيرافى حول المفاضلة بين النحو والمنطق اوردها ابو حيان التوحيدى فى "الامتاع والمؤانسه" نشره أحمد امين واحمد الذين جـ١ ص١٠٨ وما بعدها واوردها ياقوت فى: "معجم الادباء" نشره دار المأمون- القاهرة جـ٨ ص١٩٥. والجدير بالذكر هنا مشكلة المفاضلة بين المنطق والنحو فى الفكر الاسلامى قد اخذت شكلا عنيفا على صورة خصومة بين النحويين الخلص وبين المناطقة. ولا نستطيع أن نحدد بدقة العوامل التى أثرت فى نشأة النحو وهل كان من بينها المنطق فقد يكون النحو فى نفس الوقت الذى ترجمت فيه. كتب المنطق إلى العربية، أعنى قرابة منتطف القرن الثانى الهجرى فهل تكون النحو على يد الخليل وسيبويه تحت تأثير المنطق؟ هذه المسألة حولها

ىن المعانى، ولهذا كان تعلم العربية- فى رأى ابن تيمية - فرض على الكفاية بخلاف لمنطق "ومن قال من المتأخرين (يقصد الغزالى) ان تعلم المنطق فرض على الكفاية فانه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق[1].

أشار ابن تيمية هنا إلى ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية، وقد كان هذا رأى كثير من المؤرخين الأوربين امثال ترند لنبرج وان كان هذا الرأى لايجد تأييدا قويا اليوم [2] ففى العصر الحديث ظهر تيار النحو المنطقى على يد جماعة

خلاف- فهناك من يثبت تأثر النحو العربى بالمنطق اليونانى وهناك من ينكر هذا التأثر = = وهناك فئة أثرت المتوسط- انظر د. ابراهيم مدكور: "فى اللغة والادب" سلسلة اقرأ دار المعارف سنة ١٩٧٠م ص٤٥، أحمد أمين: "ضحى الاسلام" ج١ص ٢٩١، مصطفى سليمان: "المؤثرات الاجنبية فى نشؤ النحو العربى" مقال نشر بمجلة الفيصل العدد ٨٥ ابريل سنة١٩٨٤م. والملاحظ أن العناية بالبحث فى الصلة بين المنطق وبين النحو العربى قد ظهرت واضحة كل الوضوح فى القرن الثالث الهجرى واتخذت صورة خصومة عنيفة فى القرن الرابع حيث نفذت العلوم الفلسفية فى كل الاوساط" فقد خلف لنا رجال هذا القرن اثارا واسماء مؤلفات ووثائق مناظرات تشهد بما كان لهذه المشكلة من أهمية عظمى فى الاوساط النحوية والمنطقية ولعل أهم وثيقة خلفها لنا ذلك القرن المناظرة التى رواها أبو حيان التوحيدى والتى جرت بين أبى بشر متى ابن يونس المترجم وبين أبى سعيد السيرافى ومنها نرى أن المناطقه الخلص كانوا يفضلون المنطق على النحو، ويقولون لاحلجه بالمنطقى إلى النحو أما النحوى فعلى العكس من ذلك محتاج إلى المنطق والنحويون الخلص كانوا يرون العكس وكانت هناك طائفة توسطت بين الطرفين ،وهى طائفة المشاركين فى الفلسفة وعلوم العربية معا، والمناظرة تنتهى بوجوب اتخاذ هذا الموقف الوسط أى الجمع بين النحو والمنطق أما الاثار الاخرى فهى اما اسماء تأليف فى هذه المشكلة واما تعاليق اشير فيها اليها فنجد اولا احمد بن الطيب السرخسى تليميذ الكدى يكتب كتابا عنوانه: "الفرق بين نحو العرب والمنطق" (ذكره ابن ابى اصيبعه ج١ ص ٢١٥)، ونجد كذلك يحيى ابن عدى - يكتب كتابا فى: تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى (اورده القفطى ص٣٦٢) وغير ذلك وفى هذا القرن نجد كثيرا من النحويين قد بدأو يتأثرون كل التأثر بالمنطق فى ابحاثهم النحوية، وكان ذلك بدءا للجمع بين المنطق والنحو فى - الابحاث النحوية والمنطقية معا مما سيظهر بوضوح جدا فى القرون التالية.

انظر د. عبد الرحمن بدوى:لله المنطق الصورى والرياضىلله ص٢٤ ومابعدها.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" ج١ ص٣٢٣، ٣٢٤.

(٢) يقول ترند لنبرج: أن لوحقا لمقولات الارسططالية تقوم على تقيسم الكلام إلى اجزائه-

بورروبال وبلغ أوج تطوره على يد أصحاب الانسكلوبيديا فى القرن الثامن عشر. وقد وضع هذا النحو المنطقى فى أول الأمر فى مقابل النحو الذى لايقوم إلا على الاستعمال. أما النحو المنطقى فيرى العكس من ذلك أن الفاصل هو العقل، وعلى النحو بالتالى أن يعتمد على المنطق فى وضع قواعده.

وعن هذا الاتجاه نشأ تياران كلاهما مرتبط بالآخر، ظهرا بوضوح فى القرن التاسع عشر حين نهضت الدراسات الخاصة بفقه اللغات كله وخصوصا اللغات الهندية الأوربية:

التيار الأول: تيار النحو العام فيقوم على أساس الابحاث التى قام بها علماء اللسان فى دراستهم للنحو المقارن فى جميع اللغات. فهؤلاء قد درسوا الصورة اللغوية عند الشعوب المتباينة وفى الأعصر المختلفة، وتتبعوا تطورها، وحللوا التراكيب العامة التى تشترك هذه اللغات فيها. فانتبهوا إلى أن من الممكن التحدث عن نحو مشترك بين اللغات كلها والى أن المقولات النحوية أقصر كلية مما كان يتصور من قبل، أما الاختلاف فيتناول خصوصا الشكول Forms أعنى طرائق التعبير، بينما الأفكار الرئيسية متحدة إلى درجة ظاهرة وهذه الواقعة تدل على أن الفكر الإنسانى أكثر اضطرادا مما يعتقد عادة، وفيها تفيد فى آن واحد لما يقول به الاسميون الذين يدعون أن المنطق يتوقف بأثره على شكول اللغة وأن ثمة أنواع المنطق بقدر ماهنالك من لغات، ثم لما يقول به الاجتماعيون أو علماء الاجناس الذين يغالون فى وضع فروق وتميزات بين الأجناس تبعاً لصفات طبيعية خارجية، فاندفعوا يقيمون بينها اختلافا أساسيا من الناحية العقلية وذهبوا إلى لكل جنس منطقة الخاص. والذى - يستخلص من كل هذه الاكتشافات اللسانية هو أن العقل

فالجوهر يقابل الاسم، والكيف يقابل الصفة، والكم يقابل العدد، والاضافه تقابل صيغ = = التفضيل، والاين والمتى يقابلان ظروف المكان والزمان، والفعل والانفعال والوضع تقابل الافعال المعتدية المبينه للمجهول واللازمة على التوالى... الخ وإذا كان رأى ترند لنبرج لايجد تأييداً قوياً اليوم، فانه ليس من شك فى أن أرسطو قد استعان فى وضعه للوجه المقولات بالتقسيمات اللغوية. وكل هذا يدل على ماكان للنحو من أثر فى وضع المنطق انظر د. عبد الرحمن بدوى: "المنطق الصورى والرياضى" ص٣٣، ٣٤.

لانسانى واحد على الرغم من الاختلاف المادى الهائل بين اللغات وماهنالك من .رجات لصورها متعددة ومن شأن هذا أن يعطى لنتائج هذه الأبحاث قيمة فلسفية كبر لأنه يحولنا أن تؤكد أن تركيب لغاتنا لا ينتسب فقط إلى منطق لاتينى أو وربى أو آرى ولكنه ينتسب إلى المنطق فحسب[1].

وفى هذا تفنيد أيضاً لما يقول به ابن تيمية من أن ارتباط المنطق باللغة ليونانية مبررا لعدم الحاجة إليه. ومن ثم فلا معنى لانكار ابن تيمية حاجة لمسلمين إلى المنطق، وتأكيده على حاجتهم إلى اللغة العربية فقط. وإذا كنا نوافقه على ضرورة الحفاظ على لغتنا العربية باعتبارها من مقومات أمتنا الخاصة إلا أن هذا لايعد مبررا لعدم الحاجة إلى المنطق وذلك لأن العقل الانسانى واحد بين جميع الشعوب والأجناس، فلابد إذن أن يكون فى اللغات شىء ثابت مشترك بينها جميعاً. واللغة تخضع للمنطق إذن فى تركيبها ، والعلة فى ذلك أن الفاعل فى التطور اللغوى هو العقل الانسانى، فلا يمكن إذن أن لايكون لوظائفه وعملياته أثر فى تكوينها وتركيبها. ولهذا ميز أصحاب تيار النحو العام بين نوعين من المبادئ فى اللغة: مبادئ ذات حقيقة أبدية وتتبع وتحليل الفكر الناشئة هى عنه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى المبادئ المشروطة المتوقفة على المواضعات والاتفاق، والتى هى العلة فى تعدد اللغات والمبادئ الأولى هى التى تكون النحو العام والأخرى موضوع النحو الخاصة والنحو العام يمكن إذن أن يكون مشرعاً، إذ هو يشرع باسم أعلى السلطات، وأعنى بها سلطة العقل وهو ليس شيئاً آخر غير المنطق فى تطبيقه على التعبير.[2]

التيار الثانى: تيار النحو العقلى وقد قوى فى أوائل هذا القرن ووجد مؤيداً كبيراً فى شخص ادموند هسرل، الذى حاول أن يضع نحواً مجرداً على أساس مبادىء الفلسفة المتعالية ثم عند اتباع المنطق الرمزى وعلى رأسهم جميعاً كوتيرا. وقد وصل هذا التيار إلى نتائج مشابهة لما وصل إليه أصحاب النحو المجرد.[3]

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى: "المنطق الصورى والرياضى" ص٣٨ ومابعدها.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: "المنطق الصورى والرياضى" ص٤٠، ٤١.

(٣) نفس المرجع: ص٤١ وما بعدها.

الناحية الثالثة: نقد حصر صور الاستدلال فى ثلاثة فقط:

حصر المناطقة الأرسطيون الأدلة فى ثلاثة طرق، القياس (وهو استدلال بالكلى على الجزئى) والاستقراء (هو الاستدلال بالجزئى على الكلى) والتمثيل (هو الاستدلال بأحد الجزئيين على الآخر). وبعد أن يشرح ابن تيمية هذه الطرق يقررأن المناطقة لم يقيموا دليلا على انحصار الاستدلال فى هذه الطرق الثلاثة. بل ولايمكنهم أن يقيموا دليلا، لأن هناك طرق اسلامية للاستدلال تخرج عن هذا الحصر المزعوم. فهناك الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له وهو المطابق له فى العموم والخصوص. وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له حيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمة، وهذه هى الآيات وهى ليست قياسا ولا استقراء أولا تمثيلا ومع ذلك فهى طريقة صحيحة للاستدلال. بل انها أدق وأشمل من الطرق المنطقية.[(١)]

ولقد أصاب ابن تيمية فى توجيه هذا النقد إلى المناطقة بل لقد سبق المناطقة المحدثين إلى القول به. وسيعود ابن تيمية إلى مناقشة حصر المناطقة للاستدلال فى القياس والتمثيل والاستقراء خلال نقده للمقام الرابع.[(٢)]

إلا أن ابنِ تيمية يغالى كعادته فى نقده لحصر المناطقة صور الاستدلال فى ثلاثة فقط قائلا أن حصرهم الأدلة فى هذه الطرق الثلاثة إما أن يكون باطلا، وإما أن يكون - تطويلا يبعد الطريق على المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يسد عن الحق، أو أنها طريق طويل تُتعب صاحبها حتى يصل إلى الحق، مع أنه يمكن الوصول إليه عن طريق قريب ويشبه ابن تيمية من يسلك هذه الطرق المنطقية باجابة من يُقال له أين اذنك فيرفع يده فوق رأسه رفعا شديداً ثم يديرها إلى أذنه اليسرى وكان يمكن الاشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم. ويرى ابن تيمية أن طريقة القران هى أقوم الطرق ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [(٣)] أما الطرق

---

(١) ان تيمية: "الرد على المنطقيين" ج١ ص٣٠٣.

(٢) انظر ص٢٢٠ ومابعدها من هذا الكتاب.

(٣) سورة الاسراء: ٩/١٧.

المنطقية فهى - فى رأيه - مع ضلالهم فى العض واعوجاج طريقهم وطولها فى البعض الآخر، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجى من عذاب الله فضلا عن أن يوجب لهم السعادة.[1]

وهنا يخطأ ابن تيمية بل ويناقد نفسه، فهو يخطأ فيما ذهب إليه من أن **المنطق يؤدى إلى الضلالة**، والحق أن المنطق شأنه شأن العلوم الرياضية - كما يقول الغزالى- **التى لاتمس قواعد** الدين كما أن حقائقه مشتركة بين كل العقول، لا يختص بأمه دون **أخرى كما أنه يناقد** نفسه عندما يصف الطرق المنطقية بالتطويل والبطلان وقد سبق له أن **اعترف بصحتها فى** موضع آخر عندما أثبت أن طرق الاستدلال الاسلامية (الاستدلال **بالأدلة المستلزمة لمدلولاتها**) تشمل طرق الاستدلال المنطقى وغيرها. حيث يقول: "**أن كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله**، وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه (أى المناطقة) ومالم يذكروه. **وهو الذى يؤكد: "ان** اختلاف صيغ الدليل" (أى سواء كانت يونانية منطقية أو اسلامية) **مع اتحاد معناه** لا يغير حقيقته. والكلام إنما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ فكيف يستقيم هذا مع ما يذكره فى هذه الفقرة من أن المنطق يؤدى إلى الضلال؟

٢- نقد المقام الموجب:

إن نقد ابن تيمة لهذا المقام وهو "أن القياس يفيد العلم بالتصديقات" يختلف عن نقده للمقامات الثلاثة السابقة اختلافا بينا. فهو يرى أن هذا المقام هو أدق- المقامات وذلك لأن خطأ المناطقة فى المقامات الثلاثة السابقة واضح فيها بادنى تدبر- وانما هم فى رأيه يلتبسون على الناس بالتهويل والتطويل- "بخلاف هذا المقام الرابع "فإن كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح فى نفسه"[2]

وعلى الرغم من اعتراف ابن تيمية بصحة تركيب القياس من مقدمتين وصحة نتيجته، إلا أنه لا يعترف بأن هذه النتيجة التى يصل إليها هذا القياس تفيد

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" ج١ ص٣٠٢.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقين " طبعة بمباى ص ٢٤٧، ٢٤٨، "نقد المنطق" س٢٠٠

العلم. ويرى أن ما يمكننا الوصول إليه من العلم يمكن أن نصل إليه بغير طريق المنطق. لذلك نراه يثير عدة مسائل ضد المناطق فى هذا المقام وهى:

أ- القياس المنطقى عديم التأثير فى العلم وجوداً وعدماً:

تحت هذا العنوان يشير ابن تيمية إلى نظار المسلمين قد بينوا فى كلامهم عن المنطق الأرسطى، أن ما ذكره المناطقة من صور القياس وموادة مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية وكل ما يمكن علمه بالقياس المنطقى يمكن علمه بدونه "فلم يكن فى قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه، ولا حاجةٍ به إلى ما يمكن العلم به بدونه فصار عديم التأثير فى العلم وجوداً وعدماً."[1]، كل ما فيه اذن تطويل واجهاد للفكر وتضييع للوقت.

ب- القياس المنطقى من الأسباب المعوقة للعلم:

يقول ابن تيميه أنه إذا كان المطلوب من الادلة والبراهين بيان العلم والطرق المؤدية إليه — كما يذهب إلى ذلك نظار المسلمين — فإن أدلة المنطق وبراهينه قد تكون من الأسباب المعوقة للعلم لما في المنطق من كثرة تعب الذهن "كمن يريد أن يسلك الطريق- ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد فإذا اسلك الطريق المستقيم المعروف وصل فى مدة قريبة بسعى معتدل. وإذا قيضٍ له من يسلك به من التعاسيف. ويسلك به مسالك منحرفه فأنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب[2].

وقد سبق لنا الرد على هذه الاعتراضات من ابن تيمية[3].

جـ القياس المنطقى غير فطرى:

يقول ابن تيمية أن الأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير فطرية كانت تعذيبا

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص ٢٤٨

(٢) نفس المرجع: ص٢٤٨.

(٣) أنظر ص.........من هذا الكتاب

للنفوس بلا منفعة لها[1]. ويقول أيضا "وصورة القياس المذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم هى عند الناس بمنزلة الحساب. ولكن هؤلاء (المناطقة) يطولون العبارات ويغربونها[2]. إن الفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعلم. والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسيم كما يتكلمون بالحساب وغيره[3].

وهنا أيضا يمكن الرد على ابن تيمية بأنه إذا كان فى مقدرة البعض التوصل إلى معرفة الأشياء بالفطرة دون الحاجة إلى قانون منطقى إلا أننا لا نستطيع أن نعد ذلك حكما عاما يصدق على الجميع لذلك "أحتاج الأمر - كما يقول البغدادى- إلى قانون صناعى "به يستفيد فاقد الحكمة الفريزية من واجدها"[4].

د ـ القياس لا يفيد إلا العلم بالكليات:

وهنا ينقد ابن تيمية القياس فى أساسه ، فإذا كان القياس عند المناطقة لا يفيد إلا العلم بأمور كلية، فإنه - فيما يرى ابن تيمية - "لايفيد العلم بشىء معين من الموجودات ثم تلك الأمور الكليه يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم" فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولى، وربما كان أيسر، فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات"[5].

هـ ـ نقد الجانب الصورى فى القياس

يرى ابن تيمية أن المناطقة يهتمون بالجانب الصورى للقياس دون الاهتمام بمادته ولا بما فيها من صحة أو فساد. ويؤكد ابن تيمية على أن المطلوب من الأدلة والبراهين أن تكون طرقا للوصول إلى المطلوب من العلم لا أن تكون علما بحد ذاته فقط. فإذا كان القياس صوريا أى يهتم بالشكل دون المضمون فإنه يصبح علما بحد

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" طبعة بمباى ص٢٤٨.

(٢) نفس المرجع ص٢٤٩.

(٣) ابن تيمية: "نقد المنطق" ص٢٠١ .

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" طبعة بمباى ص٢٩٧، ٢٩٨.

(٥) نفس المرجع ص٢٥١، ٢٥٢.

ذاته، وهذا العلم يصرف الذهن عما يجب أن نصل إليه من العلم. فالدليل والبرهان عند نظار المسلمين هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود[1]. وكل ما كان مستلزما لغيره يمكننا أن نستدل به عليه "ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر فيه موصلا إلى علم أو ظن[2]. ويعارض ابن تيمية بعض المتكلمين الذين يطلقون لفظ الدليل على ما يوصل إلى العلم. ولفظ "إمارة" على ما يوصل إلى الظن. ويقول "هذا اصطلاح من أصطلح عليه من المعتزلة ومن تلقاه عنهم[3].

هذا بينما يرى ابن تيمية أن الدليل هو الدليل بمعنى أنه قد يصيب العلم وقد لا يصيب. وأن الدليل الموصل إلى العلم هو الدليل الذى تربطه بالمدلول علاقة لزوم دائمة. يقول ابن تيمية: "أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له فإنه يكون دليل عليه وبرهانا له، سواء كانا وجوديين أو عدمين، أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه والمدلول لازم للدليل.

لذلك لا معنى على الإطلاق - كما سبق أن ذكرنا من قبل فى المقام السابق- أن نحتم وجود مقدمتين فى الدليل. ويؤكد ابن تيمية هنا على أن الدليل قد يكون مقدمه واحده متى علمت علم المطلوب وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين أو أكثر - وأنه ليس هناك حد مقدر يساوى فيه جميع الناس فى جميع المطالب بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته[4].

❖ ليس فى القياس المنطقى إلا صورة لدليل من غير بيان صحته أو فساده ويؤكد ابن تيمية على إمكان الاستغناء عن القياس المنطقى وذلك لأنه إذا العلم هو المطلوب والدليل هو الطريق إليه، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه سواء نظمه بالقياس المنطقى أم لا ومن لم يعرف دليله لاينفعه القياس المنطقى.

ومن الخطأ فى رأى ابن تيمية أن يقال أننا بالقياس نستطيع معرفة صحيح

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٥٠.

(٢) نفس المرجع: ص٢٥٠.

(٣) نفس المرجع: ص٢٥٠.

(٤) نفس المرجع: ص٢٥٠، ٢٥١.

الأدلة من فاسدها لأن القياس ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته. أما مادته أى "كون الدليل المعين مستلزما لمدلوله فهذا ليس فى قياسهم ما يتعرض له بنفى ولا إثبات وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التى اشتمل عليها الدليل وليس فى قياسهم بيان صحة شىء من المقدمات ولافسادها[١].

❖ أما عن معرفة كيفية صحة الدليل :

فيقول ابن تيمية: "أن الحقيقة المعتبره فى كل برهان ودليل فى العلم هو "اللزوم" فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولاتصور معنى هذا اللفظ بل من عرف أن كذا لابد له من كذا أو أنه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا فقد علم اللزوم[٢]. ويعطى ابن تيمية مثالا على هذا: بأن من يعرف أن كل مافى الوجود فهو آية الله ، فإنه مفتقرا إليه محتاج إليه، لابد له منه، فيلزم وجوده وجود الصانع. كذلك يعرف أن المحدث لابد له من محدث، كما قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾[٣]. فلا يمكن لإنسان صحيح الفطرة أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه، كما لا يمكنه أن يقول أنه هو الذى أحدث نفسه[٤]. وهذا إستدلال بالملزوم على اللزوم توصل منها الإنسان إلى علاقة الإستلزام دون أن يضع هذا الدليل فى صورة قياس أرسطى. وإذا كان البعض يستخدم القياس الأرسطى كذلك "لمناسبتها لعادته لالكون العلم المطلوب متوقفا عليه مطلقا[٥]. فقد يكون فى القياس المنطقى رياضة عقلية لكن ليس فيه فائدة علمية". وأن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفه على شىء يتعلم من غير المسلمين أصلا وإن كان طريقا صحيحا[٦]. وحتى طريق الجبر والمقابلة مع

---

(١) نفس المرجع: ص٢٥٢.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٥٢.

(٣) سورة الطور :٥٢ /٣٥ .

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٥٢.

(٥) نفس المرجع: ص٢٥٥.

(٦) نفس المرجع: ص٢٥٢.

إعتراف ابن تيمية بصحتها إلا أنه يقول "فيها تطويل يغنى الله عنه بغيره"[1].

القياس المنطقى مع صحته لا يستفاد به علم الموجودات:

وإذا كان ابن تيمية لا ينكر صحة صورة القياس - كما سبق أن ذكرنا - فإنه يكرر هنا أن صحة صورة القياس لا تفيد علما بالموجودات، كما أن إشتراط المناطقة للمقدمتين دون زيادة أو نقصان شرطا باطل. وأن ما يحصل عليه بواسطة القياس من اليقين قد يحدث بدونه، بل قد يحصل بغيره من الطرق يقين لا يحصل عليه به[2]. فإذا كانت مواد القياس - بصرف النظر عن صورته - معلومة فلاشك أنه يفيد اليقين سواء فى ذلك أكان إقترانيا "قياس التداخل" أو استثنائيا فى صورته الشرطيه المتصله أو المنفصلة "قياس التلازم أو التقسيم".

<u>أما الأول : وهو الاقترانى:</u>

يوافق ابن تيمية على صحة القياس الإقترانى المؤلف من الحمليات وهو "قياس التداخل" كما يوافق على أن الشكل الأول منه يفيد المطالب الأربعة أى القضايا الأربع الموجبه والسالبه الجزئية والكلية. وأن الشكل الثانى يفيد السالبه الكليه والجزئية وأن الثالث يفيد الجزئية سالبه كانت أو موجبه.

<u>أما الثانى وهو الاستثنائى:</u>

فينحصر فى الشرطى المتصل قياس التلازم "والشرطى المنفصل" قياس التقسيم "وهنا يشرح ابن تيمية ماهية التلازم والتقسيم:

<u>التلازم :</u>

وهو الشرطى المتصل عند المناطقة. وشروطه عندهم استثناء عين المقدم ينتج عين التالى واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم. أما عند المسلمين فشروطه: "وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء

---

(١) نفس المرجع: ص٢٥٨.

(٢) نفس المرجع: ص ٢٦٢.

الملزوم."[1]. ويشير ابن تيمية إلى أن هذا الطريق مع اختصاره فإنه يشمل جميع الأدلة سواء سميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك "فإن ما يستدل به على غيره فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذى هو الدليل، تحقق اللازم الذى هو المطلوب، المدلول عليه، ويلزم من انتفاء اللازم الذى هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم الذى هو الدليل "[2].

وهذا فإن القضية الباطله لايقوم عليها دليل صحيح، لامتناع أن يقوم على الباطل دليل صحيح ز وإذا عرفنا أن الدليل صحيح علمنا أن لازمه - أى المطلوب - حق فإنه يجب إذا كان الدليل حقا أن يكون المطلوب المدلول عليه حقا "مهما تنوعت صور الأدلة ومقدماتها وترتيبها، فلا إعتبار إذن إلا لصحة الدليل لا لصورته" ولهذا كان الدليل الذى يصور بصورة القياس الاقترانى يصور أيضا بصورة الإستثنائى ويصور بصور أخرى غير ما ذكروه (المناطقة) من الألفاظ وترتيبها[3].

التقسيم

وهو "الشرطى المنفصل" عند المناطقة ويتخذ عدة صور: فقد يكون مانعا من الجمع والخلو كما يقال: العدد إما شفع وإما وتر ومعنى هذا أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلو، كالضدين الذين لايجتمعان وقد يرتفعان كما يقال هذا إما إسود وإما أحمر وقد يكون مانعا من الخلو دون الجمع كعدم المشروط ووجود الشرط. والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم. سواء عرف ذلك بالشرع أو بالعقل مثل كون الطهارة شرطا فى الصلاة والحياة شرطا فى العلم .ويؤكد ابن تيمية على أن "وجود الشرط لايستلزم وجود المشروط. ولكن لا يرتفعان جميعا ولا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط لأنه حينئذ يعدم الشرط ويوجد المشروط، وهذا لا يكون كما إذا قيل: هذا غرق بدون ماء أو صحت

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٤.

(٢) نفس المرجع : ص٢٩٤ .

(٣) نفس المرجع : ص٢٩٤ .

صلاته بغير وضوء..[1]. والأصح أن يقال هذا إما أن يكون فى ماء وإما أن لا يغرق. وإما أن يكون متطهرا، وإما أن لا تصح صلاته ... ويرى ابن تيمية أن هذه الأقيسة كلها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول . وأنه يمكن أن نصور ذلك بصور متعددة. مما ذكره المناطقة (أى الأقيسة الحملية والشرطية) ومما لم يذكرون.

وينقد ابن تيمية حصر المناطقة للبرهان فى ستة أشكال أربعة منها فى القياس الاقترانى واثنان فى القياس الاستثنائى (الشرطى المتصل والمنفصل) ويرى أن هذه الأشكال الستة على فرض صحتها ليست سوى صورة من صور الأدلة ولا ينحصر تصوير الأدلة فى هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصوير الدليل فى مقدمتين. فقد يكون الدليل مقدمة وقد يكون مقدمات وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال كلها.

وهكذا ينتهى ابن تيمية إلى نتيجة رائعة يضع فيه المناطقة أمام خيارين قائلا: "وحينئذ فإما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكروه من المعنى"[2].

فإذا كانت العبرة بالصورة فلا يمكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة من الأشكال كما لا يمكن تخصيصه بمقدمتين طالما يمكن تصوير القياس بصور عديدة متنوعة ليس فيها لفظ شرط لا متصل ولا منفصل ولا هو على صورة القياس الحملى. أما إذا كانت العبرة بالمادة، فإن المادة متنوعة والمعنى "هو أن يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمه أو مقدمتان أو أكثر "وسواء كان على الشكل االمنطقى الأرسطى أو غيره[3]. وبذلك يوضح ابن تيمية فساد ما ذكره المناطقة فى كلتا الحالتين .

وبهذا يسبق ابن تيمية المناطقة الرياضيين المحدثين مثل دى مورجن وجورج بول وغيرهما فى فكرتهم أن القياس الأرسطى ليس هو الصورو الوحيدة العقلية بل

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٥.

(٢) نفس المرجع ص٢٩٦.

(٣) نفس المرجع ص ٢٩٧.

هناك علاقات كثيره فى الذهن وفى الواقع غيره[١].

(١) د. سامى على النشار: "مناهج البحث" ص١٩٩. والجدير بالذكر هنا أن القرن السابع عشر قد شهد حركة قويه – إبتدأها – ليبنز لتطبيق المنهج الرياضى على المنطق. واستمرت تنمو حتى جاء النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن فنمت نموا سريعا. وقد خيل إلى أصحاب هذه الحركه فى أول الأمر أن فيها تجديدا أو ثورة على المنطق الصورى كما وضعه أرسطو وتوسع فيه بعض التوسع الفلاسفة المدرسيون، حتى عدوا تحطيم هذا المنطق من الأغراض التى يرمون إلي تحقيقها كى تتم هذه الثورة على الوجه الأتم، إلا أنهم إنتهوا إلى تأكيد الصلة بين منطهم الجديد وبين المنطق الأرسطى القديم .بل أن يقولوا كما قال ريل: "أن أرسطو هو المؤسس الأول للمنطق الرياضى أو اللوغاريتمى أو الحساب الرياضى" .. وذلك أن الغاية واحده فى كل من المنطقين ونعنى بها الصورة المجردة للفكر، وكل ماهناك من فارق إنما هو فى درجة تحقيق تلك الغاية، فكلا المنطقين يكمل بعضهما بعضا.

ومع ذلك فهناك فارق كبير بين المنطق الصورى التقليدى وبين المنطق الرياضى الجديد. فالمنطق الرياضى قد وصل به التحديد وتطبيق التفسير الكمى حدا جعل الإختلاف بينه وبين المنطق الصورى واضحا بل وكبيرا، ثم أن ميدانه قد اتسع إلى درجة كبيره جدا ففاق ميدان المنطق الصورى بمراحل عدة. كما عنى بتحديد مناهجه وجعلها دقيقة حتى بلغ من الدقه مبلغا يزيد كثيرا عن المنطق الصورى فضلا عن أن وسائل التعبير فيه أكمل بكثير وأدق.

ولهذا فإن أنصار المنطق الرياضى يأخذون على المنطق الأرسطى عدة أشياء فهم يأخذون عليه أولا: أنه مقصور على نوع واحد من أنواع الإستدلال وهو القياس ثانيا: أنه أخفق فى وضع رموز موافقه للإضافات المنطقيه، ثالثا: أنه أخطأ فى تحليل هذه الإضافات. أنظر د.عبد الرحمن بدوى: "المنطق الصورى والرياضى" ص٢٥١، ومابعدها.

والمنطق الرياضى بالمعنى الدقيق لم يدرك موضوعه لأول مرة إلا على يد ليبنتز فقد شعر بالحاجة إلى لغة علمية عامة يتخذها العلماء للتفاهم فيما بينهم وسماها اللغة العالمية يؤبها تستخدم الرموز مكان الألفاظ وإلى حساب عقلى يمكننا من التفكير بطرية رياضية إلا أن ليبنتز لم يستطع أن يحقق من هذا البرنامج غير جزء ضئيل جدا واستمرت المحاولات لإقامة المنطق الرياضى حتى إذا ما انتصف القرن التاسع عشر بدأ الوضع الحقيقى لنظرية المنطق الرياضى – قامت المحاولات الجديده مرتبطه بنظرية "كم المحمول" التى حاولها جورج بنتام (المتوفى سنة ١٨٨٤م) وتلاه هاملتون (المتوفى سنة ١٨٥٦م) إلا أنها كانت نحاولات ناقصة أما الأساس الحقيقى فقد وضعه رياضيان إنجليزيان هما دى مورجان وبول – ثم تطور المنطق الرياضى فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين تطورا هائلا بفضل فريجة الألمانى وبيانو الإيطالى ثم رسل وهويتهد الإنجليزيين.

وإذا كات ابن تيمية يعترف بصواب ماذكره المناطقة هنا إلا أنه يرى فى "كثرة هذه الأشكال المنطقية وشروط انتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب. فهى لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لاسهل فيرتقى ولاسمين فينتقل"[1]. ويرى ابن تيمية أنه متى كانت الماده صحيحه أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطرى. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها. وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول. إما بإبطال النقيض الذى يتضمنه "قياس الخلف" وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض يقول ابن تيمية "الفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم، والناس بفطرتهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل والتلازم والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه"[2].

ويشير ابن تيمية إلى أن المناطقة أنفسهم قد يسلمون بذلك، لكنهم يشترطون المقدمتين وينقد ابن تيمية فكرة إشتراط المقدمتين بما نقد به من قبل فى المقام السالب[3].

و - **حصول العلم لايتوقف على القياس المنطقى:**

يقرر ابن تيمية هنا – ما سبق أن ذكره فى المقام السالب – من أن القياس المنطقى يوصلنا إلى العلم إذا كانت مواده يقينيه إلى أن يرى أن العلم الحاصل منه لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقى بل يحصل بدونه "فلا يمكن قط أن يحصل بالقياس الشمولى المنطقى الذى يسمونه البرهان علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذى يستضعفونه"[4].

هذا مع العلم أن القياس لابد فيه من قضية كلية والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا إذا جزمنا بتماثل أفرادها فى القدر المشترك وهذا يحصل بقياس التمثيل بل أن العلم بالحقائق الموجودة فى الخارج لا يمكننا الحصول عليه إلا عن طريق قياس التمثيل.

ويرى ابن تيمية أن هذين القياسين ـ الشمولى والتمثيلى – ينتفع بهما إذا

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٧.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٧.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٨.

(٤) نفس المرجع: ص١٩٩.

تلقت بعض مقدماتها الكلية عن خبر المعصوم، وإذا استعملت فى الآلهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن وبدون هذين لا ينتفع بالبرهان فى الآلهيات[1].

أما فى الطبيعيات فلاينفع البرهان منفعة علمية برهانية، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب أما فى الرياضيات فقد يفيد البرهان "أما الرياضى المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق فى نفسه، ولكن ليس له معلوم فى الخارج وإنما هو تقدير عدد ومقدار فى النفس"[2]. وهذا البرهان - وإن كان صحيحا فى ذاته - إلا أنه لايوصل إلى حقيقة لأن الحقيقة تقوم على مافى الخارج بينما هذا البرهان الرياضى المجرد لايقوم إلا على ما فى النفس لا على ما فى الخارج. لكن إذا كان البرهان الهندسى - مثلا - يؤدى إلى التوصل إلى علم الهيئة كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته فإن هذا بعضه معلوم بالبرهان وأكثره غير معلوم به وما بينهم فيه من الإختلاف كثير "فصار المعلوم ببراهينهم من الرياضى وغيره أمر لاتزكو به النفوس ولايعلم به الأمور الموجوده إلا كما يعلم بقياس التمثيل[3].

---

(١) يرى ابن تيمية: أن مسائل أصول الدين قسمين: القسم الأول: مسائل يجب إعتقادها ويجب أن تذكر قولا أو تعمل عملا كمسائل التوحيد والصفات والقدرة والنبوة ... وكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا. أما القسم الثانى: فهو دلائل هذه المسائل الأصولية ويظن بعض المتكلمين والفلاسفة أن دلائل الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد وهذا خطأ كبير فى رأى ابن تيمية ، لأن الله سبحانه وتعالى قد بين الأدله العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك كا الأمثال العقلية المضروبه التى يذكرها الله فى كتابه "فإن الأمثال المضروبة هى الأقيسة العربية سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل ويدخل فى ذلك مايسمونه براهين وهو القياس الشمولى المؤلف من المقدمات اليقينية .. كما سمى الله آيتى موسى برهانين، ومما يوضح هذا أن العلم الألهى لايجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء فلايجوز أن يمثل بغيره ولايجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضيه كلية تستوى أفرادها ... ولكن يستعمل فى ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولا كما قال الله تعالى "ولله المثل الأعلى".
أنظر ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ص١٣ - ٢٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٩.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٩٩.

ز - أن المعين المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها :

وهنا يقرر ابن تيمية أن قياس التمثيل أقوى وأكثر يقينا من قياس الشمول وذلك لأنه يصل إلى المفردات المعينه للقضية الكلية وأن العلم بالأفراد المعينة أقوى من العلم بالقضية الكلية يقول ابن تيمية : "المقصود بهذه القضية الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجي أو العلم بالمقدرات الذهنية. أما الثانى ففائدته قليلة وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعينه أظهر وأقوى من العلم به فى قياس كلى يتناوله فلا يحصل بالقياس كثير فائدة بل يكون ذلك تطويلا"[١] .

فأساس المعرفة الإنسانية إذن هو معرفة الجزئى، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بالقياس التمثيلى لأنه أصل الشمولى. ومن الخطأ فى رأى ابن تيمية إعتبار القياس التمثيلى قياسا ظنيا، والشمولى يقينيا بينما يستند الثانى على الأول. أما إذا لم يستند القياس الشمولى على التمثيلى فلايكون له مجال واقعى وهو مايسميه المناطقة الإمكان الذهنى والإمكان الخارجي ويتصور المناطقة - تبعا لهذا التقسيم- وجودا ذهنيا وإمكانا ذهنيا، فيتصورون ماهيه مجرده بنفسها من حيث هى هى من غير أن تكون ثابتة فى الخارج أو فى الذهن. فيقولون الإنسان من حبث هو هو والوجود من حيث هو هو والسواد من حيث هو هو. ويظنون أن هذه الماهية المجرده عن جميع القيود الثبوتيه والسلبية محققة فى الخارج. وخطأ هذا الرأى الأرسطى كما يقول ابن تيمية - لأيقل عن خطأ المثالية الأفلاطونية فى تجريدها للمثل أو للفيثاغورية المتأخره فى تجريدها للعدد بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتى وسلبى لاتكون إلا مقدرة فى الذهن[٢] .

ويقول ابن تيمية بأن إفتراض الإنسان مجردا عن الموجودين الخارجى والذهنى إنما يكون فى الذهن كم تفرض سائر الممتنعات فى الذهن. مثل أن يفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا، ولا قائما بنفسه ولا بغيره، ولا مباينا لغيره ولا مجانبا له. كل هذا يمكن إفتراضه فى الذهن. لكن ليس كل ما يفرضه الذهن

---

(١) نفس المرجع: ص٢٩٩.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢١٨.

يمكن وجوده، فى الخارج، وليس كل ما يحكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه فى ذهنه يكون حتما صحيحا على ما يوجد فى الخارج، ولا كل ما يمكن تصور الذهن له يكون له وجود فى الخارج. "بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بإمتناعها ومع علمه بإمكانها فى الخارج ومع عدم علمه بالإمتناع الخارجى والإمكان الخارجى"[١]. ويرى ابن تيمية أن الإمكان يستعمل على وجهين: هما، إمكان ذهنى وإمكان خارجى:

أولا : الإمكان الذهنى :

هو أن يعرض الشىء على الذهن فلايعلم إمتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بإمتناعه، مع أن ذلك الشىء قد يكون ممتنعا فى الخارج[٢].

ثانيا: الإمكان الخارجى:

"هو أن يعلم إمكان الشىء فى الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده فى الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ماهو أبعد عن الوجود منه فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود فا لأقرب إلى الوجود منه أولى[٣].

ويستخدم ابن تيمية هنا قياس الأولى وهو طريق عقلى وصفه كما سنرى بعد قليل، وهذه الطريقة - أى طريقة الإمكان الخارجى بفروعها الثلاثة: الإقرار بالوجود لوجود الشىء أو لوجود نظيره أو لوجود ماهو أبعد فى الوجود منه - هى طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد.

وهنا يتضح اتجاه ابن تيمية فى ربط نقد المنطق الأرسطى بعدم إمكان تطبيقه على إلهيات المسلمين لاستناده إلى إلهيات اليونان[٤]. إن القرآن فى رأى ابن تيمية لا يستخدم أبدا فكرة الإمكان الذهنى المجرد فى إثبات عقائده وإنما يستخدم الإمكان الخارجى، ويضع أمثلة معينة حاسمة فيثبت مثلا إمكان المعاد بالإمكان

---

(١) نفس المرجع : ص٣١٨.

(٢) نفس المرجع : ص٣١٨.

(٣) نفس المرجع: ص٣١٨.

(٤) د.على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ٢٠١.

الخارجى المتحقق ويعطى الأمثله القرآنية على هذا فتارة يستدل على ذلك بمن أماتهم ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ❁ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعاده أهون من الإبتداء كما فى قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ❁ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2]. وتارة أخرى يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان أو يستدل على إمكانه بخلق النبات والآيات القرآنية التى وردت فى هذا المقام عديدة[3].

ومن هذه الأمثلة يريد ابن تيمية أن يثبت أن القرآن وهو المثل الحقيقى لإمكان الوجود الخارجى وإثبات المعاد . فإذا إستطاع الذهن أن يتصور قدرة الله وإمكان المعاد والحساب ولم يستطع نفى هذه الأمور أو إثباتها لعدم علمه بامتناعها فإن القرآن بأمثلته الحسية يؤكد وجود تصورات للذهن فى الخارج. كما يريد القول أن كل ما لا نسطيع تصور وجوده خارج الذهن وكان موجودا فى القرآن، يصبح بالإمكان تصديق وجوده الواقعى خارج الذهن.

ويرى ابن تيمية أن خطأ أدلة ـ أهل الكلام والفلسفة - العقلية على المطالب الإلهية كثير، وقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أكما وأبلغ منها على أحسن وجه. ويورد إعتراف فخر الدين الرازى فى آخر حياته بأن أقرب الطرق طريقة القرآن. فيقول الرازى- فى كتابه أقسام اللذات - "لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن"[4].

---

(١) سورة البقرة: ٢/٥٥ـ٥٦.

(٢) سورة يس: ٣٦/٧٨: ٧٩.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢١٨: ٢٢١.

(٤) نفس المرجع : ص٢٢١.

فساد إثبات الإمكان الخارجى بمجرد عدم العلم با لامتناع :

ينقد ابن تيمية سيف الدين الأمدى - متكلم الأشاعرة المشهور - الذى يذهب - هو وبعض المتكلمين - إذا أرادوا إثبات إمكان أمر من الأمور - إلى القول بأنه: "لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع"[1]. ويرى ابن تيمية أن هذه القضية الشرطية غير معلومة فإن كونه لا يلزم منه محذورا ليس معلوما بالبديهة ولا قام عليه دليل نظريا. فامكان الخارجى فى رأى ابن تيمية "يعرف بالوجود لابمجرد عدم العلم بالإمتناع"[2] .

فساد إثبات الإمكان الخارجى بمجرد إمكان تصوره بالذهن :

كذلك ينقد ابن تيمية طريق طائفة من المتفلسفة والمتكلمين كابن سينا والرازى فى إثبات الإمكان الخارجى بمجرد إمكان تصوره فى الذهن فحينما أراد ابن سينا وأتباعه إثبات معقول غير محسوس فى الخارج

استدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلى المطلق المتناول للأفراد الموجوده فى الخارج. ويرى ابن تيمية أن إمكان وجود هذه المعقولات لا يكون إلا فى الذهن، فالكلى لا يوجد كليا إلا فى الذهن، لكنه لا يوجد فى الخارج، إذ ليس كل ما يتصوره الذهن يوجد فى الخارج فالذهن يتصور الجمع بين النقيضين والضدين وهذ يمتنع وجوده فى الخارج[3] .

فساد إثبات الإمكان الخارجى بالتقسم العقلى:

كذلك استدل الرازى على الإمكان الخارجى بالتقسيم العقلى حيث قال: "أن الموجود إما أن يكون مجانبا لغيره وإما أن يكون مباينا لغيره، وإما أن لا يكون مجانبا ولا مباينا" ولقد ظن الرازى أنه بإمكان هذا التقسيم العقلى يستدل على إمكان وجود كل قسم من الأقسام فى الخارج وهذا خطأ فى رأى ابن تيمية وذلك لأن "هذا التقسيم قول القائل: الموجود إما أن يكون واجبا وإما

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢١ ،٣٢٢.

(٢) نفس المرجع ص٣٢٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٢.

أن يكون ممكنا، وإما أن يكون لا واجبا ولا ممكنا. وإما ان يكون قديما وإما أن يكون محدثا وإما أن لايكون قديما ولا محدثا ... وأمثال ذلك من التقسيمات التى يقدرها الذهن. ومعلوم أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود، لا واجب ولا ممكن ولا قديم ولا حادث"[١].

وهكذا تكون المقارنة - فى رأى ابن تيمية - بين طرق هؤلاء المناطقة وبين طريقة القرآن فى صالح الأخيرة. ويرى ابن تيمية أن المناطقة يريدون بهذه الطرق الفاسدة إخراج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر. ثم أنهم بينوا لله وجودا يستلزم الجمع بين النقيضين وذلك عندما قالوا: لله لا هو مبائن للمخلوقات ولا مجانب لها ولا يشار إليه. وهذه القضايا السلبية التى يصفون الله بها لا تتضمن وصفه بصفة كمال، بل تستلزم كون الموصوف بها معدوما بل ممتنعا، فكذبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول. ولقد جعل المناطقة مثل هذه القضايا أصولا عقلية سلموا بصحتها "فأفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. فإن مبنى العقل على صحة الفكرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء"[٢].

تعاليم الأنبياء جامعه للأدله العقلية والسمعية :

يرى ابن تيمية أن تعاليم الأنبياء لم تقتصر على مجرد الخبر - كما يظن كثيرا من النظار - بل هى جامعة للأدلة العقلية والسمعية أى أنهم أكملوا للناس الأمرين. فدلوهم على الأدلة العقلية التى بها تعلم المطالب الإلهيه التى يمكنهم علمهم بها بالنظر والإستدلال وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد النظر والإستدلال بينما تعاليم الفلاسفة غير مفيدة للأدله السمعية والعقلية. وهذه مغالاة مرجعها حمية ابن تيمية الدينية.

ويقول ابن تيمية أن ظن الفلاسفة أن ما يتصورنه فى أذهانهم يوجد فى الخارج جعلهم يصنفون علومهم على ثلاثة أنواع: العلم الطبيعى والعلم الرياضى

---

(١) نفس المرجع: ص٣٢٢.

(٢) نفس المرجع: ص٣٢٣.

والعلم الإلهى.

فالعلم الطبيعى: أدنى هذه العلوم عندهم، لأنه العلم الذى لا يتجرد عن المادة لا فى الذهن ولا فى الخارج وهو الكلام فى الجسم وأحكامه وأقسامه.

أما العلم الرياضى: فهو أوسطها وهو ما يتجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج مثل علم الحساب والهندسة.

أما أعلاها فهو علم ما بعد الطبيعة: وقد يسمونه العلم الإلهى ويسمونه الفلسفة الأولى وهو ما تجرد عن المادة فى الذهن والخارج.

ويرى ابن تيمية أن هذه الأنواع الثلاثة ليس فيها علم بمعلومات موجودة فى الخارج إلا العلم الطبيعى - وهو أدنى العلوم عندهم - وما يتبعه من الرياضى. أما الرياضى المجرد فى الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لاوجود لها فى الخارج. أما علم ما بعد الطبيعة وهو ما جردوه عن المادة فى الذهن والخارج. فلا يفيد علما بالموجود خارج أذهانهم بل هو مقدر فى الذهن. ولهذا كان منتهى نظر الفلاسفة وآخر فلسفتهم هو الوجود المطلق الكلى أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية[1].

وقد تنبه ابن تيمية إلى أن الوجود المطلق الكلى فى سلسلة الموجودات - وهو الجنس الأعلى عند المناطقة - أقل الأجناس مفهوما - عندهم - أو أقلها خصوبة وهو مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية أى أنه فكرة لاوجود لها فى الخارج. أما الله عند ابن تيمية وفى منطقه فهو فى قمة الموجودات، وهو وجود خصب ثبوتى لا عدمى، وذو صفات ثبوتيه وموجود خارج الذهن . وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "وأما واجب الوجود الذى يثبتونه ، فأما أن يجعلوه وجودا مجردا عن كل قيد ثبوتى وعدمه، وإما أن يقولوا بل هو مقيد باالأمور السلبية دون الثبوتيه كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج. فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجى لا يوصف بشىء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتيه ولا السلبيه. بل أى موجود حقير فرضته كان خيرا من هذا الذى يوصف بشىء ثبوتى، فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير فى مسمى الوجود ولم يتميز عنه إلا بوصف عدمى. وذلك الموجود

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٤،٣٢٥.

الحقير إمتاز عنه بأمر وجودى. والوجود خير من العدم فكأن ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيرا مما ميزوا به واجب الوجود بزعمهم[1].

ولعل موقف ابن تيمية هنا يذكرنا بما ذهب إليه ديكارت فى براهينه على إثبات وجود الله خاصة البرهان الأنطنولويجى[2].

فمن الواضح إذن أن مايثبته الفلاسفة ويجعلونه واجب الوجود هو ممتنع الوجود فى رأى ابن تيمية، لكنه مفروض فى الذهن كما تفرض سائر الممتنعات. وهكذا يدعى الفلاسفة. إنهم يتكلمون فى الأمور الكلية والعقليات المحضه ويضعوا اصطلاحات لا توصل إلى شىء مثل "الحقيقة من حيث هى هى" وغيرها من التعبيرات فإذا طلب منهم إثبات ما ذكروه فى الخارج أتضح جهلهم وأن ما يقولونه هو أمر مقدر فى الأذهان لا حقيقة له فى الأعيان حتى أنهم لا يستطيعون إيراد مثال على ما يدعون. حيث أن المثال أمر جزئى. فإذا عجزوا عن التمثيل وقالوا "نحن نتكلم فى الأمور الكلية" فالحقيقة كما يقول ابن تيمية "أنهم يتكلمون بلا علم وفيما لا يعلمون أن له معلوما فى الخارج، بل فيما ليس له معلوما فى الخارج، وفيما

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٥، ٣٢٦.

(٢) لعل أدق الأدلة الديكارتيه على وجود الله هو الدليل الأنطولوجى وقد سمى كذلك لأنه يمثل مجهودا لاستخلاص وجود الله من نفس فكرة الله ، وخلاصته فيما يلى فى صورة قياس الكائن الكامل هو الذى يملك جميع الكمالات.

ولكن الوجود أحد الكمالات .

وإذن فمن التناقض أن لايكون الكائن الكامل موجودا .

فهذا الدليل يبين أن الله هو الكائن الأوحد الذى ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال. فديكارت يرى أن ماهية الله أو فكرة الكائن الكامل قد انفردت بميزة لا تشاركها فيها فكرة أخرى وهى أنها تجعلنا على يقين من وجود موضوعها خارج الذهن وذلك لأن الوجود المتحقق (الخارجى) جزء متمم من أجزاء مضمنها ... وذلك لأن الوجود كمال ومن التناقض أن نفرض ان الكائن الكامل اطلاقا يمكن أن ينقص كمال ما كالوجود.

أنظر د.عثمان أمين: "ديكارت" مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة السادسة - سنة ١٩٦٩م ص ١٧١ وما بعدها.

وانظر أيضا ديكارت: "التأملات" ترجمة د. عثمان أمين - مكتبة النجلو المصرية - الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٩م ص٢١٢ وما بعدها .

قد يمتنع أن يكون له معلوما فى الخارج. وإلا فالعلم بالأمور الموجوده إذا كان كليا كان له معلومات ثابتة فى الخارج"[١].

وواضح هنا أيضا أن النزعه الإسمية من ناحية والعملية البرجماتيه من ناحية أخرى تسود فكر ابن تيمية فلا يرى موجودا فى الخارج سوى الجزئى ويرى أن ما فى الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شىء[٢].

والحقيقة فإن ابن تيمية فى موقفه هذا يعبر عن الروح العملية التى تقضيها طبيعة الدين الإسلامى الذى لا يعنيه البحث فى الأمور المجرده إذا كان ذلك لا يدفع إلى عمل أو لا يحض على فضيلة.

ع ـ الإستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفى على الجلى:

يدعى المناطقة أن ما يحصلون عليه من الكليات - إذا كان علما - فإنما يحصلونه بواسطة القياس المنطقى الشمولى هذا بينما يرى ابن تيمية أن ما يحصلون عليه من العلم هو مما يعرف بالقياس التمثيلى أيضا بل أن ما يدعون توقفه على القياس الشمولى تعلم أفراده التى يستدل عليها بسهولة ويسر بدون هذا القياس، وذلك لأن الإستدلال بالكليات على أفرادها الجزئية هو إستدلال بالخفى على الجلى. إن أفراد الكليات هى أشد وضوحا وجلاء لأنها تعلم بقياس التمثيل.

ويعترف ابن تيمية أن البرهان يفيد قضية كلية.لكنه يفيد قضية كلية يقينية إذا كان مؤلفا من المقدمات اليقينية المحضه الواجب قبولها والتى يمتنع نقيضها. أما أن يكون مؤلفا من القضايا التجريبه والعادية، كالقضايا الطبيعية والطبية والنحوية، فهذه يمكن نقضها كثيرا. ولا يجزم العقل بامتناع إنتقاضها. إلا بشروط. وإذا كانت القضايا العادية التجريبية يجوز إنتقاضها، فإن القضية الكلية إذا جاز إنتقاضها لم تكن عند المناطقة مادة للبرهان بل يعتبرونها جدلية وخطابية. وإذا كان معظم القضايا تجريبية عادية فأى قيمة للبرهان إذن ؟؟[٣].

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٦.

(٢) د. على سامى النشار: "منهج البحث" ص٣٠٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٧، ٣٢٨.

إن المناطقة لا يمكنهم الإستدلال بقضايا كلية مبهمة خفية على قضايا جزئية واضحة ويعجب ابن تيمية من أن المناطقة لا يقبلون فى صناعة الحد أن يعرف الجلى بالخفى ويعدون هذا عيبا منطقيا بينما هو فى البرهان أشد عيبا. وذلك لأن البرهان لايراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه. فإذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بيانا للجلى بالخفى. وأما الحد فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين المحدود لا تعريف الماهية. وإذا كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميز أخفى وقد يكون أجلى[١].

وواضح من النتيجة التى وصل إليها ابن تيمية هنا أنه يريد أن يقول أن ما هو معقول هو أن يتم الإستدلال بطريقة معكوسة أى أن علينا أن نستدل على الكلى بالجزئى أو على الأخفى بالأجلى وهذا يخالف مبدأ القياس[٢]. ومن ثم فإن مبدأ

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٨.

(٢) مبدأ القياس هو للهالمقول على الكل وعلى اللاواحد ولتوضيح ذلك أقول : أن أرسطو كان قد صاغ مبدأ القياس فى للهالتحليلات الأولىللهعلى نحو يفيد إتصاف أو عدم إتصاف الجزئى بما يتصف أو لا يتصف به الكلى المتداخل مع ذلك الجزئى . وهذا مايتحقق بوضوح فى القياس فنحن فى المقدمة الكبرى ننسب الحد الأكبر إلى الأوسط ونصفه به أو نحمله عليه (فى الشكل الأول) ثم نعود فى المقدمة الصغرى فننسب الحد الأوسط إلى الأصغر أونحمله عليه ومن ثم ننتهى فى النتيجة إلى وصف الحد الأصغر بما سبق أن وصفنا به الحد الأوسط فى المقدمة الكبرى وطالما أن الأصغر يندرج تحت الأوسط فى المقدمة الكبرى الصغرى، فإن ما حكمنا به فى المقدمة الكبرى من حمل الأكبر على الأوسط ينطبق ذلك على مايشتمل عليه الأوسط وهو الأصغر وهذا مايتضح فى القياس التالى:

كل معدن يتمدد بالحرارة.

كل حديد معدن.

كل حديد يتمدد بالحرارة .

فالحكم الذى حكمنا به فى المقدمة الكبرى من اتصاف "المعدن وهو الحد الأوسطلله لكونه يتمدد بالحرارة عدنا إلى تطبيقه على بعض مواصفات الحد الأوسط وهذا الجزء هو "الحديد" فوصفناه بنفس الصفة التى وصفنا بها الحد الأوسط نفسه وهى التمدد بالحرارة. وهذا هو السبب فى قولهم بضرورة أن تكون إحدى مقدمتى القياس (الكبرى مثلا فى الشكل الأول) مقدمة كلية، حتى تكون النتيجة أخص من المقدمات (وهذا يصدق حتى لو كانت النتيجة بدورها كلية موجبة مثل نتيجة الضرب الأول من الشكل الأول). =

القياس عنده باطل فالقياس من حيث هو استدلال بالكلى على أفراده، استدلال متناقض لأن معرفتنا بما هو موجود فى الواقع الخارجى. أى بالموجودات الجزئية معرفة جلية واضحة أما معرفتنا فى نظره بالكليات، فهى لا تكون إلا معرفة ذهنية فقط. ولذا من الممكن أن تكون غير واضحة وضوحا تاما بل هى عنده أقرب ما يكون إلى ما هو أخفى لو قورن بما هو أجلى أى معرفتنا بالأشياء الطبيعية وقد عبر ابن تيمية عن ذلك ـ كما سبق أن ذكرت ـ بقوله "ان الكليات إنما تكون كليات فى الأذهان لا فى الأعيان، إن الجزئى المتعين هو الموجود فى الواقع الخارجى.أما الكلى فلا وجود له إلا فى الأذهان. ومن ثم تكون بداية الإستدلال هى على ما فى الذهن بناء على ما فى الواقع وليس ما فى الواقع بناء على ما فى الذهن أى أن علينا أن نستدل على صحة الكلى بناء على صحة الجزئى وليس العكس وقد عبر ابن تيمية تعبيرا واضحا عن هذه التيجة بقوله: "فالاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفى على الجلى"[1] .

والواقع أننا نجد مثل هذا النقد - مع إختلاف الألفاظ - إن كان المعنى واحد تقريبا - عند المناطقة المعاصرين حيث تعرض مبدأ القياس على أيديهم لنقد شديد - فترى بعضهم مثل برتراند رسل[2] . وفتنجشتين يعتبرون القضايا الكلية

= أنظر د.على سامى النشار: " المنطق الصورى" ص٣١٨ وما بعدها.

وانظر د.عزمى إسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" مقال نشر بمجلة الكاتب عدد ٩٧.

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٧.

(٢) يرى بعض المناطقة المعاصرين وعلى رأسهم رسل أن القضايا الحملية التقليدية ليست هى أبسط صور القضايا، إذ أنها فى الواقع تنحل إلى قضايا أبسط منها، تلك التى يطلقون عليها "القضايا الذرية" وهى التى يكون موضوعها فردا واحدا معينا ولاتشمل على لفظ "كل" أو "بعض" مثل هذه الوردة حمراء. والقضية الكلية عند المناطقة المعاصرين هى بمعنى ما قضية "لا وجودية" أى أنها لا تقرر الوجود الفعلى أو تنكر هذا الوجود فهى مجرد قضية شرطية لا تقرر إلا أن مقدمها يستلزم تاليها. فإذا قلت "كل إنسان فان" فانك لا تقول أكثر من أنه "إذا كان هذا إنسانا فهو فان" دون أن تقرر أن هناك أناس بالفعل أو ليس هناك إناسا بالفعل. أم القضية الجزئية (الموجبه والسالبه) فهى عندهم قضية "وجودية" أى أنها تتحدث عن الوجود الفعلى لفرد واحد على الأقل.

أنظر د.محمد مهران: "مدخل إلى المنطق الصورى" دار الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٧٦م =

ليست فى حقيقتها بالقضايا بل هى دالات قضايا. ودالة القضية يستحيل الحكم عليها بالصدق أو بالكذب إلا بناء على صدق أو كذب القضايا الو جودية أو الجزئية التى تنحل إليها . فمثلا لو قلنا العبارة التالية :

❖ كل الأنهار عذبة الماء ❖

لكانت هذه العبارة فى نظرهم أقرب إلى دالة القضية منها إلى القضية ، وبالتالى يتعذر علينا أن نحكم عليه بالصدق أو بالكذب إلا بعد معرفة صدق أو كذب القضايا الجزئية التى تتكون منها العبارة الأصلية والتى يتوقف صدق أو كذب كل منها على مدى تصويرها لحالة الأشياء فى الواقع الخارجى فلو عبرت تعبيرا صحيحا عن حالة الأشياء كانت صادقه وإلا حكمنا عليه بالكذب مثل القضايا الجزئية التالية :

النهر ١ عذب الماء، والنهر ٢ عذب الماء، والنهر ٣ عذب الماء ..... وهكـذا.

وعلى ذلك فالانتقال فى القياس من حكم كلى إلى حكم جزئى ، أو حكم كلى أخص من الحكم الأول، معناه أننا نطبق على ما هو خاص به ما سبق أن حكمنا به على العام. وهذا قول متناقض إذ أن صدق الحكم الكلى نفسه متوقف على صدق الجزئى، فكيف استدل على صدق ما هو خاص ، بناء على صدق ما هو عام وفى حين أن صدق ما هو عام متوقف على صدق هذا الخاص؟؟[1] .

المقدمات الخفية ودورها فى المناظرة

وإذا كان ابن تيمية يقول أن الإستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفى على الجلى، إلا أنه يعترف بأن المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس كما فى المناظرة، فالجلاء والخفاء من الأمور النسبية وقد ينتفع بالدليل الخفى والحد الخفى بعض الناس. فكثير من الناس لا يعبأ بالأشياء الواضحة ولا يسلم بها حتى

= ص١٥٥ وما بعدها.

وانظر أيضا د. محمد مهران: "فلسفة برتراندرسل" دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦م ص٢٦٢ وما بعدها .

(١) د. عزمى إسلام: "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" مقال نشر بمجلة الكاتب العدد ٩٧ ص١٢٩، ١٣٠.

يذكر له دليل يستلزم ثبوتها. وكذلك إذا ذكر له جدلا يسلم به حتى نميزه له ونضعه فى صورة منطقية وهذا غالبا ما يكون إما من معاند أو ممن تعودت نفسه أن لا تعلم إلا ما تعنت عليه وفكرت فيه وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة[١].

يقول ابن تيمية: "العادة طبيعة ثانية. فكثير ممن تعود البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضه. فحينئذ يعترف به ويقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور الواضحة البينة التى لاتحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية (أى الطريق المنطقى بمقدماته الكلية) التى يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء فى النظر وتنفع فى المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد"[٢].

فطرق المنطق إذن ذات نفع لمن إعتادت نفوسهم البحث والنظر، وكذلك تنفع فى مناظرة المعاديين. وهؤلاء المعاندين هم السوفسطائية كما يقول ابن تيمية: "إن السفسطة أمر يعرض لكثير من الناس وهى جحد الحق"[٣].

وقد تعرض السفسطه لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص فى بعض المعارف "فإن أمراض القلوب كأمراض الأجسام" فكما أنه لا يمكن لشخص واحد أن يمرض بجميع الأمراض كذلك لا يوجد من هو جاهل بكل شىء. بل يوجد من هو مريض ببعض الأمراض وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم"[٤].

لكن إذا كان ابن تيمية كان قد إعترف أولاً - بأن طرق المنطق ذات نفع لمن إعتادت نفوسهم البحث والنظر، وكذلك فى مناظرة السوفسطائيين - إلا أنه يعود ويقرر أن حتى السوفسطائيين ليسوا فى حاجة إلى المنطق الأرسطى كما هو. إن منهم من يحتاج إليه كما هو ومنهم من يحتاج إلى أكثر منه أو أقل منه وهذا يفهم

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٨، ٣٢٩.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٢٨.

(٣) نفس المرجع ص٣٢٩.

(٤) نفس المرجع ص٣٣٠، ٣٣١.

من النص التالى:

يقول ابن تيمية: "وكذلك من كان به سفسطه ومرضت فطرته فى بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية. فقد تكون الحدود والأمثلة التى تحوجه إلى النظر والفكر إذا تصورها مقدمة مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوجه إلى الاعتراف بالحق. وهذا بمنزلة من يغلط فى الحساب. والحساب لا يحتمل وجهين. وقد يكون غلطه ظاهرا وهو لا يعرفه أو لا يعترف به يسلك معه طريق طويل يعرف بها الحق ويقال له أخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وأخذت كذا وأخذت كذا فصار كذا وكذلك للمناظر قد تضرب له الأمثال، فإن المثال يكشف فى الحال حتى فى المعلومات بالحس والبديهة.

وقد تستسلف معه المقدمات (أى توضع واحدة بعد الأخرى) وإلا فقد يجحد إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره"[1].

ويشير ابن تيمية إلى أن هذه الطريقة الجدلية فى المناظرة كانت طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان، وفيها يكون المستدل هو السائل لا المعترض فيستسلف المقدمات واحدة بعد الأخرى. فإذا إعترف المعترض بصحة المقدمات بين له السائل المستدل ما تستلزمه تلك المقدمات الصحيحة من النتائج المطلوبة الصحيحة.

ويخلص ابن تيمية إلى القول بأن لمعرفة الحق طرق متعدده لا طريقة واحده ومن العبث أن يقال أن القياس المنطقى وحده دون صور العقل المتعدده الذى يصل إلى اليقين. يقول ابن تيمية: "فيجب الفرق بين ما يقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه وبين ما يعرف الحق بدونه (يقصد المنطق الأرسطى) ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين"[2]. ويقول أيضاً: "أن كثيراً من النظار يسلك فى معرفة المطلوب طريقا يقولون لا طريق إلا هو وكذلك فى الحدود وقد تكون تلك الطرق فاسدة وقد تكون صحيحة ولكن للناس طرق أخرى. كما قد يقوله كثير

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٣١.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٣١ .

منهم فى معرفة الصانع أو بمعرفة صدق رسوله: "انه لاطريق إليها إلا هذه الطريق" ويكون للناس طرق خير منها[١].

ويعود ابن تيمية هنا إلى ترديد ما سبق أن ذكره فى المقام السالب عن فساد دعوى المناطقة من أنه لابد فى القياس من مقدمتين ويورد كلام ابن النويختى الذى يدحض فيه تكوين البرهان من مقدمتين. كما يعرض مرة أخرى لخلاف الرازى وابن سينا حول كون التفطن مقدمة ثالثة. كما يقول أيضا بإمكانية الاستغناء عن القياس المنطقى لأن فى "إستعماله تطويلا وتكثيرا للفكر والنظر والكلام بلا فائدة"[٢].

ثم يشير ابن تيمية مرة أخرى إلى عدم دلالة القياس البرهانى على إثبات الصانع: إذ أن الصانع موجود بعينه والقياس لا يفيد معرفة شىء من حقائق الموجودات إنما يفيد أمورا كلية مطلقة مقدرة فى الأذهان وليست متحققه فى الأعيان. وهذا بخلاف ما يذكره الله فى كتابه من الآيات التى تدل على نفس الخالق. لاعلى قدر مشترك بينه وبين غيره[٣]. وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد، ويشرح ابن تيمية هنا - بوضوح أكثر مما وضح فى المقام السالب - تلآزم قياس الشمول وقياس التمثيل، وأن قياس الشمول يقوم على الحد الأوسط المكرر، وهو مناط الحكم فى قياس التمثيل وهو القدر المشترك أو الجامع بين الأصل والفرع. ويرى أن التصور التام - كما سبق أن ذكرت - للحد الأوسط يغنى عن القياس[٤].

غ- العلاقة بين التصور والتصديق :

يقول ابن تيمية: "أن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا[٥]. ويحلل ابن تيمية فكرته أو نظريته فى رد التصور إلى

---

(١) نفس المرجع ص٣٣٧: ٣٤٠.

(٢) نفس المرجع ص٣٤٣.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٤٥،٣٤٤ .

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٥١: ٣٥٦ وانظر أيضا ص.. من هذا البحث.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص ٣٥٦.

التصديق، واعتبار التصور عملية حكم تحليلا يضعه فعلا فى نسق المناطقة السيكولوجيين فى العصور الحديثة أمثال جوبلو وغيره. أنه لايعتبر أبداً أن هناك تصورا واحدا ساذجا لا نفى فيه ولا إثبات، معصوما أو فوق الحق والكذب. فإذا سأل سائل ،مالخمر المحرمة ؟ فقال المجيب "هى المسكر" كان هذا عند المناطقة الأرسطيون تصورا واحدا ، وهو تصور مسمى الخمر. هذا بينما يرى ابن تيمية أن هذا ليس تصورا على الإطلاق، بل هو تصديق مركب من موضوع ومحمول. وإذا قال قائل "كل مسكر خمر" "وكل خمر حرام" كان هذا قياسا عند المناطقة، وهو فى رأى ابن تيمية يفيد التصديق الذى هو "المسكر الحرام" ويفيد أن "المسكر" داخل فى مسمى الخمر وإذا أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل "المسكر هو الخمر" "وكل خمر حرام" فيفيد هذا القياس تصور معنى الخمر. فلسنا إذن نتكلم بالحد أو فى القياس إلا فى قضية تامة وهى الجملة فى إصطلاح النحاة.

– والجواب فى السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هى جملة خبرية. فليس ثم التصور مفرد، بل قضية مركبة فى السؤال والحواب، فالتصور والتصديق سواء فى كليهما إثبات صفة لموصوف، إثبات محمول لموضوع، كما أثبتنا الخمرية للمسكر. والإنسان قد تصور أن المسكر هو الخمر. أما ما يذكره المناطقة من وجود تصور مفرد لا يعبر عنه إلا بإسم مفرد، فلا وجود له.

لذلك يبطل ابن تيمية قول المناطقة بأن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العارى عن جميع القيود الثبوتية والسلبية. "فإن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر، ليس هو علما أصلا بشىء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شىء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتيه ولا سلبية لم يكن قد علم شيئا"[1]. فإذا تصورنا الإنسان وقلنا أنه حيوان "فليس هذا كله تصورا ساذجا لا نفى فيه ولا إثبات، بل أننا نتصور وجود هذا الإنسان وغير ذلك من صفاته إن لم نغفل هذا ولم نتصل بهذه "الأحكام الممكنة" إذا تكلمنا بلغة المناطقة السيكولوجيين المعاصرين – لم نصل إلى شىء على الإطلاق. وكذلك إذا تصورنا

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٥٧.

"بحر زئبق" و"جبل ياقوت" فليس هذا تصورا ساذجا. إننا إذ لم نتصور عدمه فى الخارج كان هذا من قبيل الوساوس والهذيان والخيالات. أما إذا تصورنا عدم ذلك التصور فى الخارج، فيكون تصوره مقيدا بالعدم وليس خاليا من جميع القيود فالتصورات العدمية محدوده بقيود (أى بأحكام).

إذن المهم أن التصور عند ابن تيمية هو إمكانية رده إلى تصديق، وشرط هذه الإمكانية هو تقييد التصورات وحصرها فى مجال الإمكان. فإذا لم تكن هذه التصورات محدوده بالقيود الثبوتيه أو العدمية فتكون خيالات ووساوس لاتصورات عقلية[١].

وهنا يتساءل ابن تيمية: "ماهو التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟

ويجيب قائلا: "أنه التصور الخالى عن معرفة ذلك التصديق ليس هو الخالى عن جميع القيود السلبية والثبوتيه[٢]. فإذا كنا نشك هل النبيذ حرام أم لا؟ فإننا نكون قد تصورنا النبيذ وتصورنا الحرام. وكل من التصورين متصور بقيود (أى بأحكام). حكمنا أن النبيذ شراب. وأنه موجود وأنه يشرب وأنه يسكر. وغير ذلك من صفاته. لكننا لم نعلم أنه حرام "فليس من شرطا التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجا خاليا عن كل قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق وقول القائل "التصديق مسبوق بالتصور" مثل قوله "القول مسبوق بالعلم" فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم. كذب لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوره. حينئذ فالتصور التام مستلزم للتصديق، التصور التام مستلزم للتصديق، والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم[٣].

هكذا يهدم ابن تيمية التصور الأرسطى هدما كاملا، مؤكدا أن وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع. وبهذا يسبق المناطقة المعاصرين أمثال بوزانكيت Bousanquet (المتوفى سنة ١٩٢٣م) وجويلو Goblot (المتوفى سنة ١٩٣٥م) وغيرهم الذين ذهبوا إلى أن الحكم هو الفعل الأول للعقل وهو أبسط من

---

(١) نفس المرجع: ص٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) نفس المرجع: ص ٢٥٨.

(٣) نفس المرجع: ص ٢٥٨.

الإدراك الساذج ومعنى التصور[١].

وينتهى ابن تيمية إلى أن نظار المسلمين كانوا على حق حين قرروا أن التصورات المفرده لا تعلم بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى دليل[٢]. ما تفتقر إليه التصديقات أى يفتقرإلى دليل وكذلك القياس يفتقر إلى دليل لأنه يعود فى الحقيقة إلى الحد والتصور كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى الخمر. "وإذا كان كذلك فإن كانوا يقولون أن الحد لا يقام عليه دليل ولا يحتاج إلى قيام دليل فنقول: "العلم بمسم الخمر لا يحتاج إلى قياس بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفرده ومسميات جميع الأسماء من تفطن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها[٣].

---

(١) تعارف المناطقة حتى العصور الحديثة تقريبا على بحث مبحث التصورات قبل التصديقات، لكن بوزانكيت قسم كتابه "أصول المنطق" إلى قسمين قسم يبحث فى الأحكام والآخر يبحث فى الاستدلال. ويقول بوزانكيت: "أن الإسم أو التصور لا واقع له فى اللغة الحية أو التفكير الحى. إلا إذا أشير إلىسياقه فى قضية أو حكم وليس لبنا أن نعد القضايا كأنها قد تركبت بأن ضمنت ألفاظ أو أسماء بعضها إلىبعض وانما نعد. الألفاظ أو الأسناء عناصر متمايزه وإن لم تكن منفصلة فى القضايا . ومعنى هذا فالقضية أو الحكم هى الوحدة الأساسية فى المنطق أو الفكر . وفضلا عن ذلك فالتصور ليس بذاته حالة عقلية كاملة وإنما يتحقق دائما فى سياق لكى يكون مفهوم المغنى وكذلك الحال فى الإسم أو اللفظ المعبر عن التصور. كذلك يذهب جوبلو إلى أن منطق التصور لا يوجد إطلاقا. وهو حين يفعل هذا إنما يطبق نظرية نفسية دعا إليها فيكتور كوزان Victor Cousin من قبل ملخصها: "أن الحكم الذى بالقوة مردود إلى محمول، هو ما نسميه تصورا، وكلية فكره هى إمكانية عدد غير محدود من الأحكام الممكنة محمولها هذه الفكرة، فالتصور ليس حقيقة وليس هناك محل على الإطلاق لأن نقول أن التصورات أو الأفكار توجد لذاتها. إنها لا توجد إطلاقا. والتصور ليس إلا إمكانية غير محدوده لأحكام.
لهذا فإن الحكم أو القضية اسبق من التصور أو اللفظ المفرد أما التصور . فهو على حد تعبير جوبلوإمكانية من الأحكام غير محدد ، ونحن نصل إلى اليقين بقدر ما نكون عزفناه من هذه الأحكام الممكنه التى التى تدخل فيما أسميناه تصورا.
أنظر د. عبد الرحمن بدوى: "المنطق الصورى والرياضى" وكالة المطبوعات - الكويت - سنة ١٩٧٧م ص٤٤، ٤٥. وأنظر د. على سامى النشار: "المنطق الصورى" دار نشر الثقافة سنة١٩٥٥م ص٦٨، ٦٩.

(٢) أنظر ص.....من هذا الكتاب .

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٥٨.

ف- من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية:

وهنا يوجه ابن تيمية نقداً آخراً للقياس الشمولى ، يحاول فيه أن يبين أن هذا القياس لا فائدة منه أو هو تطويل لا داعى له.

إن المناطقة يقررون أن القياس هو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد. ولابد ان يكون ثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهياً، أى لابد أن تكون بعض المقدمات بديهية وإلا انتهى آخر المقدمات إلى الدور. فإذا كانت المقدمات أو بعضها بديهية كان العلم ببديهية أفرادها أقوى وأسهل، ولا حاجة إلى القياس المنطقى، ويقول ابن تيمية "لنفرض المقدمتين البديهيتين" "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" وإن لم يكن هذا بديهياً كان المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا. فإذا قدر أنه علم بالبديهة أن كل فرد من أفراد الخمر حرام وعلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد المسكر خمر كان علمنا بالبديهة أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء[1].

ويرى ابن تيمية أن ذلك انما يَخفى على الناس لكون أكثر المقدمات لا تكون بديهية بل مبينة بغيرها كما فى المثال السابق الذى أورده. فإن المقدمة الأولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء بينما الثانية ثابتة بالنص والاجماع. فطريق العلم بالمقدمتين يختلف.

أما اذا افردنا ذلك فى مقدمتين طريق العلم بهما واحد فاننا لا نحتاج إلى القياس المنطقى مثل العلم بأن "كل انسان حيوان" وكل حيوان حساس متحرك بالارادة، فهنا قد يكون العلم بأن كل انسان حساس متحرك بالارادة أبين وأظهر. فالمقدمتان ان كان طريق العلم بهما واحدا وقد علمتا فلا حاجة إلى بيانهما، وان كان طريق العلم بهما مختلفا فمن لم يعلم احداهما احتاج إلى بيانها، وان لم يحتج إلى الآخرى التى علمها[2]. "فتبين أن منطقهم يعطى تضييع الزمان، وكثرة الهذيان واتعاب الأذهان[3].

---

(١) نفس المرجع : ص ٣٦٢.

(٢) نفس المرجع : ص ٣٦٢.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بومباى ص٢٦٢.

ق- من القضايا الكلية مايمكن العلم به بغير توسط القياس:

يرى ابن تيمية أن من القضايا الكليةٍ ما يمكن العلم به بدون توسط القياس... فيقول "إن الحس يدرك المعينات أولاً ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة. فإن الانسان يرى هذا الانسان وهذا الانسان، وهذا الانسان ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضى قضاءا عاما أن كل انسان حساس متحرك بالارداة ناطق[1].

فالعلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط القياس أو بدونه. فإذا كان بواسطة القياس- والقياس لابد فيه من قضية كلية - لزم أن لا يعلم الكلى إلا بالكلى، وذلك يستلزم الدور والتسلسل. فلابد أن ينتهى إلى قضية عامة بديهية.

وإذا أمكن علم احدى مقدمتى القياسِ أمكن العلم بالأخرى بدون قياس "فإن كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفا لازما لها يجب استواء جميع الناس فيه. بل هو أمر نسبى اضافى بحسب حال علم الناس بها. فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر أو خبر النبى الصادق أو الحس ليس هو أمراً لازماً له[2].

فالنبى الصادق يعلم بكذب مسيلمة الكذاب مثلاً، وقد يعلم ذلك من عاصرهِ ورآه يكذب ويعلم ذلك ايضا من غاب عنه عن طريق التواتر. ويعلم ذلك أيضا بالاستدلال، فإنه ادعى النبوة وأتى بما يناقضها فيعلم بالاستدلال. وكذلك الهلال قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية. ويعلم ذلك من لم يراه بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المتواترات ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال، ومثل هذا كثير "فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس وهذا بالخبر وهذا بالنظر"[3] وهذه طرق للناس. كذلك القضايا الكلية إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل - وليس لذلك حد فى نفس القضايا بل ذلك

---

(١) نفس المرجع : ص ٣٦٣.

(٢) نفس المرجع : ص ٣٦٣.

(٣) نفس المرجع : ص ٣٦٤.

بحسب أحوال الناس - فلا يقال فيما علمه زيد بالقياس أنه لا يمكن أن يعلمه غيره بلا قياس.

هكذا يقرر ابن تيمية - كما رأينا أكثر من مرة - أن كون القضايا بديهية أم غير بديهية هو أمر نسبى يختلف باختلاف الأشخاص الذين يقررون هذه القضايا. وهذا تقويض لمبدأ القياس الأرسطى القائم على التسليم بالمقدمات دون دليل، واعتبارها بديهية والإنطلاق بها نحو النتيجة المعلومة سلفا.

ك- كل قياس يمكن رده إلى القياس الإقترانى:

بين ابن تيمية - كما سبق أن ذكرت فى المقام السالب - أن قياس الشمول يرجع إلى قياس التمثيل. وهنا يقول أنه قد يعترض عليه بأن نوعاً واحداً فقط من الأقيسة المنطقية هو الذى يمكن رده إلى التمثيل وهو القياس الاقترانى، بينما لا يمكن رد القياس الاستثنائى - المؤلف من الشرطيات المتصلة وهو (التلازم) ومن المنفصلة وهو (التقسيم) - إلى قياس التمثيل وذلك لأن الحد الأوسط فى الاقترانى "يمكن جعله الجامع المشترك فى "القياس التمثيلى" بخلاف القياس الاستثنائى بنوعيه:

ويرد ابن تيمية على هذا الاعتراض من ناحيتين :

أولا: يرى ابن تيمية أن القياس الاستثنائى بنوعيه - التلازم والتقسيم - يمكن رده إلى القياس التمثيلى والشمولى. لأن قضايا التلازم والتقسيم كليات. إننا اذا قلنا فى قياس التلازم : هذا مستلزم لهذا، حيث وجد وجد فإن هذه قضية كلية يمكن استعمالها على وجه التمثيل وعلى وجه الشمول "بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم"[1].

واذا قلنا فى قياس التقسيم هذا إما كذا واما كذا، فهو أيضاً كلى يبين بصيغة التمثيل وبصيغة الشمول. ولهذا كانت الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال "قياس التمثيل" فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل المعنى

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٧٥.

المشترك هو مناط الحكم.

ثانيا: يرى ابن تيمية أن كل قياس فى العالم يمكن رده إلى القياس الاقترانى. فإذا قلنا مثلاً بصيغة الشرط: "إذا كانت الصلاة صحيحة"، "فالمصلى متطهر" ... أمكن ردها إلى "كل مصل فهو متطهر" أو "الصلاة مستلزمة الطهارة" وعير ذلك من صور القياس الاقترانى. وإذا كان الحد الأوسط فى القضية الشرطية يقرر أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم فإن هذا يساوى تماما طرق الاستدلال عند المسلمين وهو الطريق الذى يقره ابن تيمية: "إذا وجد الملزوم وجد اللازم"، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، فإن المقدم هو الملزوم والتالى هو اللازم. وهكذا كل شرط جزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له[1].

- وكذلك الأمر فى القياس المنفصل الذى هو "التقسيم والترديد" يمكن رده إلى القياس الاقترانى، بل ويعلم بالبديهة، فاذا قلنا: هذا اما أن يكون شفعاً أو وتراً أو نحو ذلك، قيل: هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً، ولا يجتمع هذا وهذا معاً وهو شفع فلا يكون وتراً، أو هو وتر فلا يكون شفعاً. "وهذه القضية معلومة بالبديهة لكن تصور أفرادها أبين من تصور كلياتها فلا يحتاج شىء من أفرادها أن يبن بالقياس الكلى المنطقى. فانه أى شىء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلى عندهم ولا بقياس على نظيره. فلا يحتاج أن يقال: "وكل شفع فليس بوتر" أو "كل وتر فليس بشفع"[2].

فمفردات هذه القضية تعلم - فى رأى ابن تيمية - بدون القضية الكلية بل وتعرف بدون قياس التمثيل. فإذا عرفنا أن هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنه ليس بأبيض بدون أن نقول "كل اسود فانه ليس بأبيض" وهذه القضية الكلية "كل اسود لا يكون أبيض" نعرفها بدون أن نعرف أن "كل ضدين لا يجتمعان" ولو أثبتنا تلك المعينات بهذه القضية الكلية لحتجنا أن نبين أنهما ضدان، فإننا لا نستطيع أن نعلم

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص ٣٧٦.

(٢) نفس المرجع: ص ٣٧٦.

أنهما ضدان حتى نعلم أنهما لا يجتمعان، واذا علم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدين ... وكذلك فى النقيضين. وفى الشرط والمشروط، والعلة والمعلول ... وسائر هذه الأمور الكلية[1].

والآن ننتقل إلى مناقشة الجانب الإنشائى فى نقض ابن تيمية لمبحث الاستدلال الارسطى ..

ثانيا : الجانب الإنشائى :

لم يكن ابن تيمية هادماً فقط للمنطق الأرسطى كما سبق أن ذكرت، إنما كان يهدم جانبا ليبنى آخر. فعل هذا فى مبحث الحد، وكذلك فى مبحث القضايا، ويفعل نفس الشىء فى مبحث الإستدلال. فبعد أن بين ابن تيمية استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطى على مختلف العلوم خاصة الدينية منها، رسم طريقا للعلم قائما على التجربة الحسية، وأقام منهجا للإستدلال مستمدا من القرآن. إذ القرآن الكريم فى رأيه هو طريق الإستدلال الوحيد ولاطريق غيره يمكن الآعتماد عليه.

إن المنهج القرآنى غير مقيد بالأقيسة المنطقية الباعثة على التطويل والدوران دون طائل. بل يمدنا بصور الإستدلال أو بمعنى أدق يقدم لنا الميزان الذى توزن به الأمور ويعرف به العدل.

تميز منهج ابن تيمية الإستدلالى إذن بالطابع الدينى، فنراه يحاول استخراج الأدلة من القرآن والسنة، ليواجه بها تيار المنطق الأرسطى المسيطر على الفكر الإسلامى من ناحية، وليثبت بها دعائم العقيده الإسلامية، بإبعاد خطر التفلسف عنها من ناحية أخرى. وكان ابن تيمية يهدف أولا وأخيرا إلى الدفاع عن الدين وحماية شرائعه عندما استخدم الأدلة العقلية التى يوصى بها القرآن إلى جانب الأدلة النقلية وهى الآيات والأحاديث.

١- **تعريف الميزان عند ابن تيمية :**

استند ابن تيمية فى تقرير منهجه على آيات القرآن كقوله تعالى ﴿الله الذى

---

(١) نفس المرجع: ص ٣٧٦، ٣٧٧.

أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾[1] وقوله تعالى ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[2]. أى أن الله اخبر أنه أنزل الميزان مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط. ويقول ابن تيمية: "أن الميزان يفسره كثير من السلف "بالعدل" ويفسره بعضهم بما توزن به الأمور، وهو ما به يعرف العدل أى أنهما متلازمان[3]. وكذلك قالوا فى قوله تعالى: ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان﴾[4]. أى أن الميزان هو الأمثال المضروبه والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات. أما إذا أطلق لفظ "الكتاب" كما فى قوله تعالى: ﴿وأنزلنا معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾[5].

دخل فيه الميزان لأن الله تعالى: يبين فى كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل. وهذا كلفظ الحكمة تارة يقرن بالكتاب كما فى قوله تعالى: ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾[6]. وتارة يفرد الكتاب كما فى قوله تعالى: ﴿الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب﴾[7]. وإذا أفرد دخلت الحكمة فى معناه[8].

ا- الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح :

يعرف ابن تيمية القياس تعريف الفقهاء فيذهب إلى أن القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح وغير الصحيح. القياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين ويسمى الأول قياس الطرد لأنه يحكم فى النظائر بحكم واحد فيطرد الحكم فى المتشابهات ويسمى الثانى

---

(١) سورة الشورى:٤٢ /١٧.

(٢) سورة الحديد: ٢٥/٥٧.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧١،٣٣٢، ص ٣٣٣، ٣٧١.

(٤) سورة الرحمن: ٧/٥٥.

(٥) سورة البقرة: ٢١٣/٢.

(٦) سورة النساء: ١١٣/٤.

(٧) سورة الكهف: ١/١٨.

(٨) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٣٢.

قياس العكس لأنه يحكم فى النقيض بغير حكم نقيضه، وهذا ما يقوله الفقهاء أن العلة الفقهية تعمل طردا وعكسا أى أنها إن وجدت أنتجت الحكم وإن لم توجد كان الحكم خلافه. والقياس الفاسد هو الذى لا يتحقق فيه التماثل فى العلة أو يتحقق فيه الإفتراق فى علة الحكم أو يوجد المعارض المانع من استمرار الحكم كالأصل. وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "إن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. الأول قياس الطرد، والثانى قياس العكس وهو من العدل الذى بعث الله به رسوله[1].

فالقياس الصحيح هو الميزان الذى يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير وكذلك ما يعرف به إختلاف المختلفات. إن معرفة الأشياء تكون بموازين خاصة بها فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها.

أيضا معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه وهو المكاييل - وكذلك معرفة أن هذا بطول هذا يعرف بميزانه وهو الذراع. "فلابد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلى يعرف به أن أحدهما مثل الآخر[2]. ونفس الشىء ينطبق على الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات، فإنها تعرف بالموازين المشتركة بينها. وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى "الحد الأوسط"

ويضرب ابن تيمية مثلا على الأقيسة فى الشرعيات فيقول: "أننا إذا علمنا أن الله قد حرم "خمر العنب" لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ثم رأينا نبيذ الحبوب وهو من الحنطة والشعير ...وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة هو الميزان الذى أنزله الله فى قلوب الناس ليزنوا به

---

(١) ابن تيمية: "القياس فى الشرع اسلامى" المطبعة السلفية - القاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٥هـ ص٦، محمد أبو زهرة: "ابن تيمية حياته وعصره" دار الفكر العربى ص٤٧٢ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧٢.

الأشياء ولا يفرقوا بين المتماثلين. وهذا هو القياس الصحيح "وهو من العدل الذى أمر الله تعالى به"[1].

فإذا انتقلنا إلى تطبيق الميزان فى العقليات فلابد قبل الوصول إلى الكليات أن نصل أولا إلى جزئياتها بالوزن "وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها إعتبار" لأن من عرف الكليات دون أن يعرف جزئياتها فقد عرف الميزان فقط دون معرفة الموزونات ولولا الموزونات لم يكن هناك حاجة إلى الميزان. فالمقصود بالكليات أنها الميزان الذى نزن به الأمور الموجوده فى الخارج حتى نتحقق من صحة الوصف المشترك الكلى فى العقل فهناك إذن موزونات بالعقل[2].

ويرى ابن تيمية أن وجود أحد الموزونين مع الآخر بالميزان (الذى هو الوصف المشترك الكلى فى العقل) أفضل وأتم من أن يوزن أحدهما فى مغيب الآخر. لكنه مع ذلك يقر بصحة وزن الموزونات بمفردها على الميزان، وإن كان يعد الطريق الأول أفضل. يقول ابن تيمية "ولا ريب أنه إذا حضر أحد الموزونين واعتبر الآخر بالميزان كان أتم فى الوزن من أن يكون الميزان وهو الوصف المشترك الكلى فى العقل، أى شىء حضر من الأعيان المفردة وزن فيها فإن هذا أيضا وزن صحيح وذلك أحسن فى الوزن[3].

ويوضح ذلك بمثال فيقول: فإنك إذا وزنت بالصنجة قدرا من النقد، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل كان أحسن من أن يوزن أحدهما فى مغيب الآخر. فإنه قد يظن أن الوازن لم يعدل فى الوزن كما يعدل إذا وزنهما معا، فإن هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة - وهكذا الموزونات بالعقل[4].

ويقصد ابن تيمية من هذا المثال أن دراسة الظواهر والجزئيات وملاحظاتها الواحدة مع الأخرى أفضل من الحكم على واحده بغياب أخرى مشابهه لها. ولكى

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧٢.

(٢) نفس المرجع: ص ٣٧٢.

(٣) نفس المرجع: ص ٣٧٢.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧٢.

تصل إلى نتيجة علمية يقينية يجب أن لا نحكم بعقولنا على ظاهره واحده لأن الإنسان قد لا يعدل. فيخطأ العقل فى تقديره وأحكامه. فلابد إذن من وزن الأمور وزنا صحيحا للتحقق من صحة الوصف المشترك الكلى فى العقل. وتوخيا للدقة نزن الشيئين المتماثلين معا، فذلك خير من وزن أحدهما بغياب الآخر إذا أمكن ذلك، ومعنى هذا أن ابن تيمية لايلجا إلى قياس الغائب على الشاهد إلا إذا تعذر عليه قياس الأشياء بما يشبهها وفى نفس ظروفها.

ب استحالة التعارض بين الكتاب والميزان :

يرى ابن تيمية أن القياس الصحيح - الذى أطلق عليه اسم الميزان - هو من العدل الذى بعث به الله الرسل لأن التفريق بين المتماثلين من غير معارض فى أحدهما ظلم فى الأحكام، وبين الأشخاص وفى الأمور كلها. ومثل ذلك التسوية حيث أسباب التفريق قائمة فكما أنه من الظلم التفريق بين المتماثلين، فمن الظلم التسوية بين المفترقين فى أسباب الحكم. يقول ابن تيمية: "فالقياس الصحيح مثل أن تكون فيه العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجوده فى الفرع من غير معارض فى الفرع يمنع حكمها ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع. فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه. وحيث جاءت الشريعة باختصاص لبعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب إختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر"[1].

---

(١) ابن تيمية: "القياس فى الشرع الاسلامى" ص٦، ٧. ولتوضيح الفقره الأخيره من النص السابق يقول ابن تيمية أن من أصول الشرع أنه إذ تعارضت المصلحة والمفسده قدم أرجحهما، فقد حرم الله الميتة مثلا لما فيها من خبث التغذية لكن أباحها عند الضرورة لأن ضرر الموت أشد وأمثال ذلك كثير. فإن قيل: "هذا على خلاف القياس قيل أن الفرع إختص بوصف أوجب الفرق بينه وبين الأصل، فكل فرق صحيح على خلاف القياس الفاسد وان أريد بذلك أن الأصل والفرع استويا فى المقتضى والمانع واختلف حكمهما فهذا باطل قطعا. ففى الجملة الشىء إذا شابه غيره فى وصف وفارقه فى وصف كان إختلافهما فى الحكم باعتبار الفارق مخالفا لإستوائهما باعتبار الجامع لكن هذا هو القياس الصحيح طردا وعكسيا وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق =

ويؤكد ابن تيميه على استحالة وجود تعارض بين القياس الصحيح والقرآن فيقول: "لا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح — لا قياس شرعى ولا عقلى - ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة العقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية"[1].

ويقرر ابن تيميه أنه ليس فى الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد. لذلك ليس من شروط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل إنسان "فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى أنعقد فى نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر"[2].

ويوضح ابن تيميه خاصية القياس الفاسد وهى مخالفته للنص أو للقياس الصحيح يقول ابن تيميه: "وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعا أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التى يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس فى الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وان كان من الناس من لا يعلم فساده"[3].

ويقرر ابن تيميه أن الشرع دائما يبطل القياس الفاسد، وأن الذين يحاولون إفساد الأحكام والعقائد والأخلاق يستعملون دائما الأقيسة الفاسدة ويوضح هذا بالعديد من الأمثلة فيقول: "أن التسوية بين المتماثلين فى الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنعه فهذا قياس فاسد، والشرع دائما يبطل دائما القياس الفاسد كقياس المشركين الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾[4]. والذين قاسوا الميت على المذكى وقالوا: "أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله" فجعلوا العلة فى الأصل كونه قتل آدمى ... وبعد أن يضرب ابن تيميه أمثله على الأقيسة الفاسدة يقول: "من قال أن الشريعة تأتى بخلاف مثل هذا القياس فقد أصاب وهذا من كمال

= بين المختلفين. وأما التسوية بينهما فى الحكم مع إفتراقهما فيما مايوجب الحكم ويمنعه وهذا قياس فاسد ز أنظر ابن تيمية: "القياس فى الشرع الإسلامى" ص٢٧.

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين طبعة بمباى ص ٣٧٣.

(٢) ابن تيمية : "القياس فى الشرع الإسلامى" ص٧ .

(٣) نفس المرجع ص٧.

(٤) سورة البقرة : ٢/٢٧٥ .

الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التى بعث الله بها رسوله. ومن لم يخالف هذه الأقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيئين باشتراكهما فى أمر من الأمور لزمه أن يسوى بين كل موجودين لاشتراكهما فى مسمى الوجود فيسوى بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين فيقول: من الذين هم بربهم يعدلون ويشركون فإن هذا من أعظم القياس الفاسد[1].

ويقول ابن تيميه أيضاً: "أن ضلال من ضل من الفلاسفة والمتكلمين بمثل هذه الأقيسة الفاسدة، التى يسوى فيها بين الشيئين لاشتراكهما فى بعض الأمور مع أن بينهما من الفرق ما يوجب أعظم المخالفة[2].

وعلى ذلك إذا تعرض النص والميزان - أو النص والقياس الشرعى أو العقلى - فيلزم أحد أمرين:

١- إما أن يكون ما احتج به من النص فاسد الدلالة بأن لا يكون ثابتا من المعصوم او أن لا يكون دالاً على ما ظنه المحتج.

٢- أو أن يكون ما احتج به من القياس سواء كان شرعياً أو عقليا فاسد الدلالة بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع فى الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة[3].

ولقد أطال ابن تيميه - فى رسالته فى القياس - التفرقة بين القياس الصحيح والقياس الفاسد مدعماً أقواله بالأمثلة العديدة وذلك لبيان القياس الحق والقياس الفاسد فوسع أفق المعنى فى القياس وربطه بمصالح الناس ومقاصد الشريعة ونصوصها ربطاً محكماً دقيقاً فلم يكن بحثاً فقهياً نظرياً فقط بل تصدى لعلاج مشاكل فى معاملات الناس وتخريجها على أحكام الشريعة تخريجا لا يرهق الناس ولا يذهب بلب الشريعة ومرماها[4] .

---

(١) ابن تيمية: "القياس فى الشرع الإسلامى" ص٢٨.

(٢) نفس المرجع: ص٢٨، ٢٩.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧٢.

(٤) أبو زهرة: "ابن تيمية" "حياته وعصره" ص٤٧٢.

والخلاصة أن وظيفة القياس - فى رأى ابن تيميه - هو تجميع الأشياء المتشابهة فى قياس الطرد أو الفصل بين الأشياء المتعارضة فى قياس العكس ويرى هنرى لاوست أن للقياس وظيفتين عند ابن تيميه:

الأولى: وظيفة دفاعية عن الدين. تشارك فى دفع العقيدة نحو الأفضل. فالقرآن والسنة بعد أن عرضا مجمل المبادئ العامة التشريعية أصبح هدف القياس جعل هذه المبادئ مرجعا نهائيا. يطبق على جميع الحالات الفردية وتقاس عليه جميع الأمور وذلك على طريقة "تحقيق المناط".

الثانية : هى البحث عن الحد الأوسط وكشفه فى حدود الله القانونية[1].

جـ - **الميزان العقلى باعتباره المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف:**

يرى ابن تيميه أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف - فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا. ويجعل حكمهما واحد، كما إذا رأى العقل الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك لكان أحسن فى البيان ز فهذا قياس الطرد وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب وفرق بينهما وهذا قياس العكس[2] ".

ويشير ابن تيميه إلى أن هذين القياسين استخدما فى القرآن فيقول: "وما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول "قياس الطرد" و"قياس العكس"[3]. فإن الله لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان فى الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم فيتقى تكذيب الرسل خوفا من العقوبة وهذا قياس الطرد. وكذلك يعلم أنه من لم يكذب الرسل بل أتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء وهذا هو قياس العكس.

(١) هنر لاوست: "نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية، فى السياية والإجتماع" ترجمة محمد عبد العظيم على دار الأنصار. القاهرة سنة ١٩٧٦م ص ٢٤٤.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧١.

(٣) نفس المرجع: ص٣٧١.

وهذا هو المقصود مّن الاعتبار بالمعذبين. فإن المقصود ثبت فى الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا أو بهذا أى بقياس العكس وبقياس الطرد.

ويرى ابن تيميه أن المناطقة قد عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعينات إلى أقيسه كليه وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقا وباطلا. فحصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين وصارت موازينهم "عائلة لاعادله"[1]. ويشبههم ابن تيميه بالمطففين ﴿الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾[2]. والبخس فى العقول والأديان اخطر من البخس فى الأموال ولكن أكثرهم لا يقصدون البخس بل هم بمنزلة من قد ورث عن أبيه موازين يزن بها تارة له وتارة عليه ولا يعرف أهى عادلة أو عائلة. ويقرر ابن تيميه أن الميزان المنزل من الله مع الكتاب هو القياس الصحيح وهو المعرفة الفطرية الموجودة فى الإنسان للتماثل والاختلاف وهو ميزان عادل يتضمن اعتبار الشىء بمثله وخلافه فيسوى بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين بما جعله الله فى فطرة عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف[3].

وعلى الرغم من إقرار ابن تيميه بأن الميزان مما يعرف بالعقل إلا أنه يرى أن - الله تعالى قد أرسل به الرسل وذلك لأن الرسل قد ضربت للناس الأمثال العقلية - التى يعرفون بها التماثل والاختلاف. فدلت الناس وأرشدتهم إلى ما يعرفون به العدل، وما يعرفون به الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على "المطالب الدينية" فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية. بل الرسل - صلوات الله عليهم - بينت العلوم العقلية التى بها يتم دين الناس علماً وعملاً وضربت الأمثال[4].

---

(١) نفس المرجع : ص٢٨١.

(٢) سورة المطففين: ٨٣ /٢ : ٣.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٨٢.

(٤) نفس المرجع : ص ٢٨٢.

وبذلك أكملت الرسل الفطرة بما نبهتها عليه وأرشدتها إلى ما كانت معرضة عنه أو كانت الفطرة قد فسدت بما دخل عليها من الآراء والأهواء الفاسدة. فأزالت الرسل ذلك الفساد وبينت ما كانت الفطرة معرضة عنه" حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التى أنزلها الله وبينها رسله[١] .

ويرى ابن تيميه أن إنزال الله تعالى الميزان مع الرسل كإنزاله الإيمان معهم، والإيمان لم يحصل إلا بهم وقد بين الرسول (ﷺ) فى حديث له[٢] . أن الأمانة التى هى الإيمان أنزلها الله فى أصل القلوب، وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما خبروا به، فسمع ذلك فألهم الله القلوب الإيمان وأنزله فى القلوب. ويقول ابن تيميه: "وكذلك أنزل الله سبحانه وتعالى الميزان فى القلوب، لما بينت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك، فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف. وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه فى ذلك، كما وضعت موازين النقد وغير ذلك. وهذا من وضعه الله تعالى الميزان[٣] .

قال تعالى: ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا فى الميزان ، وأقيموا الوزن بالقسط ، ولا تخسروا الميزان﴾[٤] .

فالميزان العقلى هو القياس القرآنى الذى أنزله الله فى الصدور، وهو العدل وهو ما يوزن به ويعرف العدل ولكن نعرف به صحيح الفكر من باطله، ولكى نزن به

---

(١) نفس المرجع: ص٣٨٢.

(٢) ورد فى الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال : حدثنا رسول الله (ﷺ) حديثين رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر. حدثنا لله أن الأمانة نزلت فى جذر قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة وحدثنا عن رفع الأمانة قال: "ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر الوكت ثم ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر المجل كجمر دحرجته على رجلك فنفط، فتراه منتبراً وليس فيه شىء".

انظر ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص ٣٨٣.

(٣) ابن تيمية: نفس المرجع ص٣٨٤.

(٤) سورة الرحمن: ٥٥ /٩٧ .

الأمور عامة حسية كانت أو عقلية.

وهكذا يؤكد ابن تيميه على أن القرآن والحديث يحتويان على بيان التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. فالله سبحانه وتعالى "بين الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال الضرورية وبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين وينكر على من يخرج عن ذلك[1]. كقوله تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون﴾[2]. أى أن هذا الحكم جائر غير عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين. ومن التسوية بين المتماثلين قوله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة، ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا﴾[3]. وانتهى ابن تيميه إلى أن الميزان العقلى حق كما ذكر الله فى كتابه، وانه ليس مختصاً بالمنطق اليونانى وإن كان فيه قسط منه، "بل هو الأقيسة العقلية المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول أو بصيغة قياس التمثيل. وصيغ التمثيل هى الأصل وهى أكمل. والميزان القدر المشترك وهو الجامع وهو الحد الأوسط[4].

ولكن إذا كان ابن تيميه يذهب إلى أن القرآن مصدر جميع أنواع الاستدلالات فلا بد أن ننبه إلى أن القرآن ليس كتابا فى المنطق أو مناهج البحث فى العلوم ولكنه يحتوى على الأصول العامة للدلائل العقلية، أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها، ويكفى أنه ينبه إلى مثل تلك الدلائل الإجمالية ليمضى العقل البشرى بعد ذلك إلى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها.

فالقرآن ينبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلى المختلفة مباشراً كان أو غير مباشر فهو كما يدعو إلى استنباط نتيجة من مقدمه أو مقدمات ثبتت

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٨٢.

(٢) سورة القلم : ٦٨ /٣٥ :٣٦.

(٣) سورة البقرة: ٢ /٢١٤.

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٢٨٣.

صحتها فى معرض الاستدلال على العقائد النظرية، نراه يدعونا أيضا إلى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات فى عالم الطبيعة ليصل بنا من ذلك إلى معرفة القوانين العامة التى تسير هذه الطبيعة بمقتضاها(١).

ولعل فى هذا ما يثبت شرعية الاشتغال بالمنطق وأنه لا مساس له بالدين إطلاقاً ومن ثم فلا مبرر لمعارضة ابن تيميه له لأنه يعارض المنطق بالمنطق، بل وتدل بعض نصوص ابن تيميه على اعترافه بالمنطق وعدم إنكاره لاستفادة مفكرى الإسلام منه ويتضح هذا من الفقرة السابقة حيث يقول: إنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلى، وأنها حق كما ذكر الله فى كتابه. وليست هى مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قسط منها(٢).

وقد أكد ابن رشد من قبل شرعية الاشتغال بالمنطق وأشار إلى أن القرآن يحوى آيات تدل على استخدام القياس مثل قوله تعال:﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾(٣). ويرى ابن رشد أن الاعتبار المشار إليه فى الآية الكريمة هو القياس بنوعيه العقلى والفقهى فكأن الآية تأمرنا على سبيل الوجوب باستخدام القياس بنوعيه المشار إليهما(٤).

د ـ فكرة الميزان بين ابن تيميه والغز إلى :

وإذا كان ابن تيميه قد قرر أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغى أن تلتمس من كتاب الله لا من الأمور الاصطلاحية الوضعية، فإن الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح الذى يبيت طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. أقول إذا كان ابن تيميه قد قرر ذلك فان القول بفكرة الميزان قد سبقه إليها الغزالى الذى نراه فى كتابه "القسطاس المستقيم" يستخرج كما سبق أن ذكرت(٥).

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: "مفهوم العلم فى الإسلام" مقال نشر بمجلة التصوف الإسلامى العدد ٤١ أغسطس سنة ١٩٨٢ ص٨ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٨٣.

(٣) سورة الحشر: ٥٩ /٢.

(٤) ابن رشد: "فصل المقال " ص٣.

(٥) أنظر ص من هذا لبحث.

صور الأقيسة من القرآن الكريم ويطلق عليها اسم الموازين. فالقياس الحملى هو ميزان التعادل والشرطى المتصل هو ميزان التلازم، والشرطى المنفصل هو ميزان التعاند ويقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام: أكبر وهو الشكل الأول وأوسط وهو الشكل الثانى وأصغر وهو الشكل الثالث[1]. ويصرح الغزالى بأنه أبتدع أسماء الموازين التى أستخرجها من القرآن لكنه سبقه آخرون إلى استخراج أصولها،

يقول الغزالى :

"أما هذه الأسامى فأنا ابتدعتها .وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن. وما عندى أنى سبقت إلى استخراجها من المتأخرين إسام آخر سوى ما ذكرته. وعند بعض الامم الخالية، والسابقة على بعثة محمد وعيسى صلوات الله عليهما، اسام آخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام[2] .

لكن على الرغم من تشابه كل من الغزالى وابن تيميه فى القول بالميزان إلا. أننا لا نستطيع أن نقول أن ابن تيميه قد أقتبس فكرة الميزان الذى يتخذه منهجا استدلاليا - عن الغزالى كما لا نستطيع أن نقول أن هذه الفكرة كان لها نفس المعنى عندهما وذلك لاختلاف المناهج والوسائل لدى كل منهما فمنهج ابن تيميه قائم أساسا على تقويض المنطق الأرسطى وإظهار ما فيه من متناقضات وخطورته على إلهيات المسلمين فكانت وسيلة ابن تيمية إلى الحقيقة هى استنباط الأدلة العقلية من القرآن لا التفتيش على ما يوافق النظر المنطقى اليونانى فى القرآن كما هو الحال عند الغزالى لذلك يرفض القول بالموازين الخمسة التى يقرها الغزالى ويعتبر كتاب "القسطاس المستقيم" مقتبسا من ابن سينا وأرسطو ويلتزم ابن تيمية بالميزان الواحد الموجود فى القرآن.

أما منهج الغزالى لم يكن يرفض المنطق الأرسطى بل كان يهدف إلى مزجه بالعلوم الإسلامية، ولكى يتجنب الغزالى ثورة الفقهاء والمتزمتين ضده، حاول

---

(١) الغزالى: "القسطاس المستقيم" ص٣١ وما بعدها.

(٢) الغزالى: "القسطاس المستقيم" ص٣٠.

التفتيش عما يوافق المنطق الأرسطى فى القرآن. والدليل على ذلك ما ذكره ابن طملوس عن الغزالى من أنه كان يستعمل المنطق تحت أسماء مألوفة خشية من ثورة الفقهاء والمتزمتين ضده[1] . بل وما ذكره الغزالى نفسه من أن الذى حمله على إبدال الاصطلاحات المنطقية بهذه الأسامى التى أخترعها ما جبل عليه الضعفاء - ومنهم التعليمية - من الاغترار بالظواهر بحيث لو سقى أحدهم عسلا فى قارورة حجام، لم يطق تناوله لنفور الطبع عن المحجمة، وضعف العقل عن أن يعرف أن العسل طاهر فى أى زجاجة كان[2] . وعلى الرغم من تسليم الغزالى بأن المنطق علم يونانى إلا أنه يقرر - على العكس من ابن تيمية - وجوب معرفته لأنه يقوم على أساس عقلى، وليست أحكام العقل خاصة بأمة دون أخرى. وقد نقده ابن تيمية لذلك واعتبره أول من مزج الفلسفة بأصول الدين والفقه وتعجب من وضعه كتاب "القسطاس المستقيم" ونسبته إلى تعليم الأنبياء وهو مقتبس من كتب اليونان خاصة أرسطو. وفى هذا يقول ابن تيمية "فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية فى أول المستصفى وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشىء من علومه، وصنف فى ذلك "محك النظر" و"معيار العلم" ودوما اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع ما سماه "القسطاس المستقيم" ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء وانما تعلمه من ابن سينا وهو تعلمه من كتب أرسطو [3] .

ثم يعود ابن تيمية - فى مغالاة واضحة إلى التأكيد على أن الموازين الخمسة التى وردت فى كتاب الغزالى "القسطاس المستقيم" ليست هى الميزان العقلى الذى أنزله الله. إنما هى منطق اليونان بعينه وقد غير الغزالى عباراته. ويرى ابن تيمية أنه من المستحيل أن يكون الميزان العقلى الذى أنزله الله هو منطق اليونان لعدة وجوه:

أحدهما: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان فى عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم والمنطق الأرسطى وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة

---

(١) ابن طملوس: "المدخل إلى صناعة المنطق" طبعة مدريد ص٣.

(٢) الغزالى: "القسطاس المستقيم" ص٦٠.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٧٣ ،٧٤. وأنظر أيضا ص٢٤٣ وما بعدها.

سنة فكيف كانت الأمم المتقدمة على أرسطو تزن قضاياها.

الثاني: أن المسلمين مازالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يعرف السلف هذا المنطق اليونانى وانما ظهر فى الإسلام لما عربت الكتب الرومية فى دولة المأمون أو قريبا منه..

الثالث: مازال نظار المسلمين بعد أن عرب المنطق الأرسطى وعرفوه يعيبونه ويذمونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية[١].

ويذكر ابن تيمية فكرة الغزالى عن المنطق .... أن المعانى العقلية مشتركة بين الأمم وأن الخلاف فقط إنما هو فى الاصطلاح اللفظى أن الأمر ليس كذلك، ففى هذه المعانى العقلية الكثير الفاسد ... ثم أن هؤلاء المناطقة - والغزالى فى أثرهم - جعلوا هذا المنطق "ميزان الموازين العقلية التى هى الأقيسة العقلية وزعموا أنه آله قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره وليس الأمر كذلك فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلل[٢].

إذن لابد من ميزان واحد نرجع إليه يكون هو محك الصواب والخطأ وهذا الميزان هو الميزان القرآنى ويؤكد ابن تيمية على أن الفطرة متى كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلى وإن كانت فاسده لم يزدها المنطق - ولو كان صحيحا - إلا فساداً.

وهنا نلاحظ أن الخلاف بين النتيجة التى وصل إليها كل من الغزالى وابن تيمية ليس كبيرا فالغزالى يعلن منذ البداية تأييده للمنطق الأرسطى بينما ابن تيمية يعلن معارضته له إلا أن هذه المعارضة تنتهى به إلى الاعتراف بالمنطق وان كان لا يصرح هو بذلك.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الميزان الواحد الذى يأخذ به ابن تيمية هو فى الحقيقة يشمل الموازين الخمسة التى قال بها الغزالى وأخرى لم يقل بها.

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٧٢: ٣٧٤.

(٢) نفس المرجع : ص٣٧٤، ٣٧٥.

ومن ثم فإن ابن تيمية يتناقض مع نفسه عندما يرفض موازين الغزالى الخمسة، كما يناقض نفسه أيضاً عندما يؤكد استحالة أن يكون الميزان العقلى الذى أنزله الله هو منطق اليونان وهو الذى يقول فى موضع آخر "إن اختلاف صيغ الدليل (أى سواء كانت يونانية منطقية او إسلامية) مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته والكلام إنما هو فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ"[1] . وهذا يناقض ما يذكره ابن تيمية فى الفقرة السابقة. ويقول ابن تيمية أيضا: بل كل دليل يستدل به فإنه ملزوم لمدلوله وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه (يقصد المناطقة ومنه الغزالى) وما لم يذكروه[2] . ويقول أيضا: "وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحده وأن ما يعتبر فى كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازم للمحكوم عليه، فهذا هو جهة دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل أولم يصور كذلك"[3] .

٢. طرق الاستدلال عند ابن تيمية:

بين ابن تيمية - كما سبق أن ذكرت - أن حصر المناطقة للأدلة أو طرق الاستدلال فى ثلاثة طرق فقط (القياس والاستقراء والتمثيل) حصرا باطلاً لا دليل عليه. هذا بينما يرى ابن تيمية "أن من أنواع الاستدلال ما يستدل فيه بمعنيين على معين - وبالمساوى على المساوى - سواء كان معينا او كليا فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو أخص، بل لابد فى الدليل من أن يكون ملزوما للحكم، والملزوم قد يكون أخص من اللازم وقد يكون مساويا له، ولا يجوز أن يكون أعم منه لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف الذى هو موضوع النتيجة المخبر عنه"[4] .

ويرى ابن تيمية أن عبارات الدليل وتراكيبه تتنوع لتشتمل العديد من طرق الاستدلال لا طرق الاستدلال الأرسطية المحدودة وحدها. لكن المهم فى الدليل أن

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٠٨.

(٢) نفس المرجع ص٣١٧.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤٦، أنظر بالتفصيل ص ....من هذا البحث

(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص ٣٤٨ ، وأنظر أيضا بالتفصيل ص ....من=
= هذا البحث.

يكون مستلزما للمدلول. فالدليل عند ابن تيمية يمكن أن "يركب على وجه الشمول المقسم إلى قياس تداخل وقياس تلازم وقياس تعاند الذى يسمى بالحملى والشرطى المتصل والمنفصل. وتارة يركب على وجه قياس التمثيل المفيدد لليقين (ان يجعل المشترك بين الأصل والفرع الذى يسمى فى قياس التمثيل المناط قياس التمثيل المناط والوصف والعلة والمشترك والجامع ونحو ذلك من العبارات، هو الحد الأوسط فى قياس الشمول[1] .

ويذكر ابن تيمية مثالا لتوضيح ذلك فيقول فيه: "أنه إذا قال ناظم القياس الأول - أى التمثيلى - نبيذ الحبوب المسكر حرام قياسا على خمر العنب لأنه خمر فكان حراماً قياسا عليه فهذا كما يقال فى نظم قياس الشمول هذا النبيذ حرام وكل خمر حرام أو فيه الشدة المطربة وما فبه الشدة المطربة فهو حرام. وما يثبت به هذه المقدمة الكبرى يثبت به كون المشترك علة الحكم. وبهذا يتضح أن قياس التمثيل قد يكون أتم فى البيان من قياس الشمول. أما ما يقوله بعض النظار من أن قياس الشمول هو الذى يفيد اليقين دون التمثيل ز فهذا لا يصح - فى رأى ابن تيمية - إلا بحسب المواد بأن يوجد ذلك فى مادة يقينية وهذا فى مادة ظنيه ويرى ابن تيمية أن سبب خطأ هؤلاء النظار هو "أنهم تعودا كثيرا استعمال التمثيل فى الظنيات واستعمال الشمول فى اليقينيات، فظنوا هذا من صورة القياس وليس الأمر كذلك بل هو من المادة[2].

ويستمر ابن تيمية فى توضيح أوجه الأدلة فيقول: "ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى وهو وإن كان قد يجعل نوعا من قياس الشمول والتمثيل فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع وهو أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة ،فى الدليل الدال عليه[3] .

---

(١) ابن تيمية: "شرح العقيده الأصفهانية" ص٤٢.

(٢) ابن تيمية: "شرح العقيده الأصفهانية" ص٤٢.

(٣) نفس المرجع ص ٤٣.

ويقرر ابن تيمية أن هذه الطرق كلها مستمدة من القرآن وهى طرق صالحة للاستدلال فى العلوم الدينية والدنيوية على حد سواء. فهو يسوى - كما سبق أن ذكرت - بين قياس الشمول والتمثيل ويقول أن: "كثيرا من الفقهاء يستعملون فى الفقه القياس الشمولى كما يستعمل فى العقليات القياس التمثيلى وحقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر"[1]. ويقول أيضا: "وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلى لا يستدل بالقياس الشمولى"[2]. كذلك يقول: "فهذا هو هذا فى الحقيقة وانما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه وإلا فالحقيقة التى صار بها دليلا - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحده"[3].

كذلك يرفض ابن تيمية قول من يدعى أن العقليات ليس فيها قياس تمثيل، وإنما التمثيل فى الشرعيات فقط. ويؤكد أن قولهم مخالف لقول جمهور نظار المسلمين ،بل وسائر العقلاء ويقول: "أن قياس التمثيل يستدل به فى العقليات كما يستدل به فى الشرعيات. فإنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم كان هذا دليلا فى جميع العلوم وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثرا كان هذا دليلا فى جميع العلوم ... وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزما للحكم كما يمثلون به من الجمع بالحد والعلة والشرط والدليل"[4].

لكن إذا كان ابن تيمية يقرر أن هذه الطرق كلها مستمدة من القرآن صالحة للاستدلال فى العلوم الدينية والدنيوية إلا أنه يؤكد على أننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله إلا عن طريق الآيات وقياس الأولى ولا يصلح فى ذلك قياس الشمول ولا التمثيل. ولما كنت قد تحدثت - بالتفصيل من قبل ـ عن رأى ابن تيمية فى قياس الشمول والتمثيل لذلك سوف أقصر الحديث هنا على الآيات وقياس الأولى.

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٢٤٠.

(٢) نفس المرجع ص٢٤١.

(٣) نفس المرجع ص٢٤٧.

(٤) نفس المرجع ص ٢٤١، ٢٤٢.

الاستدلال بالآيات وقياس الأولى.

يقول ابن تيمية أن طريقة الأنبياء - عليهم السلام - فى الاستدلال على الله كانت بذكر آياته - وإذا استخدموا فى ذلك القياس استخدموا قياس الأولى "لم يستعملوا قياس شمول يستوى أفراده ولا قياس تمثيل محض، فإن الرب تعالى لا مثيل له ولا يجتمع وغيره تحت كلى يستوى أفراده، بل ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى[1].

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا النوع. وقد ذكرها الله تعالى فى دلائل ربوبيته والهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وامكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية. والمعالم الإلهية التى هى من أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف وان كان كمالها لابد فيه من كمال علمها وقصدها جميعا. فلابد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته ومحبته والذل له[2]..

أولا: الاستدلال بالآيات:

يرى ابن تيمية أن طريق الاستدلال بالآيات طريق قرآنى يستمد صورته ومادته من القرآن الكريم ويفرق بينه وبين القياس. "بأن الآية هى العلامة وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول. لا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول[3]. فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى آخر ملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر. ومن عدمه، عدمه فكما أن الشمس أية النهار. قال تعالى: ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾[4]. فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة محمد (ﷺ)، فنفس العلم بها يوجب العلم بنبوته

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" جـ١ ص٢٨٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" ص٢٦٨.

(٣) نفس المرجع ص٢٨٦.

(٤) سورة الإسراء :١٧ /١٢.

بعينه، ولا يوجب أمرا كلياً مشتركا بينه وبين غيره. وكذلك آيات الله سبحانه وتعالى فنفس العلم بها يوجب العلم بذاته. وهذا العلم لا يوجب علما كليا مشتركا بين الله وغيره. ويرى ابن تيميه أن لله العلم بكون هذا مستلزما لهذا هو جهة الدليل فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزما للمدلول[1].

معنى هذا أن مدار الاستدلال عند ابن تيمية مبنيا على التلازم. والآية وهى العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب - أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينقل فيه العقل من الأحكام الكلية إلى الأحكام الجزئية.

ويؤكد ابن تيمية على أن القضايا الكلية إذا لم تعلم معيناتها بالتمثيل فإنها لا تعلم بأى طريق آخر فالكليات لا تؤدى إلى علم بدون المعينات التى هى جزئيات دائما ولابد للفكر أن يستخدم لتحقيق حجة القضية الكلية تحقيق أفرادها المعينة أى الجزئية. وأيضا "لابد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذى هو الحد الأوسط .فإذا كان كليا فلابد أن - يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلى المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل[2].

كما إذا قيل : كل ا هى ب

وكل ب هى ج

النتيجة كل ج هى ا

فلابد أن يعرف كل فرد من أفراد (الجيم) يلزم كل فرد من أفراد (الباء) وكل فرد من أفراد (الباء) يلزم كل فرد من أفراد (الألف) وهذا هو الطريق الذى يسلكه المناطقة فى أقيستهم البرهانية لتحقيق صحة القياس ، هذا بينما يرى ابن تيمية ان العلم بلزوم (الجيم) المعين (للباء) المعين و(الباء) المعين (للألف) المعين اقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى. لله فهو طريق معقد بعيد عن الفطرة، لذلك يمكننا

---

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ص٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٨٧.

الاستغناء عنه لأن فى "استعماله تطويلا، وتكثيرا للفكر والنظر والكلام بلا فائدة"[١] .

أما عن القضايا الكلية التى يستخدمها المناطقة فى أقيستهم البرهانية مثل قولهم: "الكل أعظم من الجزء" و"الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية" "والضدان لا يجتمعان" "النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان" وغيرها من القضايا الكلية فمن المعلوم - كما يقول ابن تيمية: "أن الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين وجزئه كان تصوره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن كل كلى أعظم من جزئه"[٢] . فالإنسان يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، وأن الجبل أعظم من بعضه ... وغير ذلك قبل أن يتصور القضيه الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد ولذلك فإذا تصور الإنسان شيئا معينا فإنه يعلم أن هذا الشىء "لا يكون موجودا معدوما فى حال واحد قبل أن يتصور ان "كل نقيضين لا يجتمعان" وكذلك إذا تصور الإنسان سوادا معينا فإنه يعلم أن اللون الواحد لا يكون سوادا وبياضا - قبل أن يعلم أن - "كل ضدين لا يجتمعان" وأمثال ذلك كثيرة. وإذا قال المناطقة ان تلك القضايا الكلية تحصل فى الذهن بالضرورة أو بالبديهه من واهب العقل فإن ابن تيمية يقول: "أن حصول تلك القضايا المعينه فى الذهن من واهب العقل أقرب"[٣] .

وعلى ذلك فقد يستدل بالمعين على المعين المساوى له فى العموم والخصوص[٤] فقد نستدل بأحد الكواكب على الملازم كما يستدل بالجدى على بنات نعس، وببنات نعس على الجدى، ويستدل بالجدى على جهة الشمال، وبجهة الشمال على الجدى ... الخ. ومن هذا ماذكر من أخبار النبى (ﷺ) فى كتب الأنبياء قبله، فإنها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص. وكذلك سائر الأمور المتلازمة، فإننا نستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه "فإذا كان

(١) نفس المرجع: ص٣٤٢.
(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" جـ١ ص ٢٨٨.
(٣) نفس المرجع: ص٢٨٨.
(٤) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" طبعة بمباى ص٣٥٠.

المدلول معينا كانت الآية معينة[1] . لكن لله قد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس، كآيات الخالق سبحانه وتعالى فإنه يلزم من وجودها وجوده، ولا يلزم من وجوده وجودها. وهى كلها آيات دالة على نفسه المقدسة، لا على أمر كلى لا يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره بل ذلك مدلول القياس[2]. فإثبات وجود الله - فى رأى ابن تيمية - يكون بالآيات، وليس بالقياس البرهانى، وكل ما سوى الله من الممكنات فهو مستلزم فى وجوده لذات الله ويمتنع وجود هذه الممكنات بدون وجود الله. لكن الممكن أو المعين مستلزما أيضا لأمور كليه مشتركة بينه وبين غيره من الممكنات أو المعينات لأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه. وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين أعنى يلزمه ما يخصه من ذلك الكلى العام والكلى المشترك لكن يلزمه بشرط وجوده (أى المعين) ووجود العالم الذى يتصور القدر المشترك[3].

ويرى ابن تيمية أن الله يعلم الأمور على ما هى عليه فيعلم نفسه المقدسه بما يخصها ويعلم الكليات أنها كليات، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق أى حصة المعين من ذلك العام كما يلزم من وجود "هذا الإنسان" وجود "الإنسان" ومن وجود "هذا الإنسان" وجود "الإنسانية" و"الحيوانية". القائمة به وبهذا يكون العام المطلق تابع فى وجوده لوجود "الخاص" وبين هذين الوجودين تقوم علاقه لزوميه. ووجود الله المعين يلزم عنه الوجود المطلق المطابق للمعين "فإذا تحقق الوجود الواجب تحقق الوجود المطابق للمعين" وإذا تحقق الفاعل لكل شىء (وهو الله) تحقق الفاعل المطلق المطابق، وإذا تحقق القديم الأزلى (الله) تحقق القديم المطلق المطابق، وإذا تحقق الغنى عن كل شىء (وهو الله) تحقق الغنى المطابق وإذا تحقق رب كل شىء تحقق الرب المطابق كما أنه إذا تحقق "هذا الإنسان" و "هذا

(١) نفس المرجع ص٣٥٠.

(٢) نفس المرجع ص٣٥٠.

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦٨.

الحيوان" تحقق "الإنسان المطلق المطابق" والحيوان "المطلق المطابق"[١].

لكن المطلق - فى رأى ابن تيمية - لا يكون فى الأعيان بل فى الأذهان "والله تعالى هو الخالق للأمور الموجوده فى الأعيان والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما فى الأعيان"[٢]. ولهذا كان أول ما أنزل الله على رسوله: ﴿إقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم، الذى علم بالقلم، علم الإنسان مالم يعلم﴾[٣]. فبين الله فى أول ما أنزل أنه هو الذى خلق الأعيان عموما وخصوصا. فكما أنه خالق الموجودات العينيه - فهو المعلم للماهيات الذهنيه. وكل الموجودات الخارجية أو العينية آيات يستدل بها على وجود الله لأنها مستلزمة لوجود عينه. ولذا تصورت الأذهان هذه الموجودات الخارجيه سواء كانت معينة أو مطلقة فالله هو المعلم لهذا المتصور. فالصور الذهنية من آياته المستلزمه لوجود عينه، لكنها مع هذا تدل على هدايته وتعليمه كما قال تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى الذى خلق فسوى ، والذى قدر فهدى﴾[٤].

وبهذا يكون ابن تيمية قد أقام علاقة بين الكلى المطلق والموجود فى الأذهان وبين وجود الله المعين الموجود فى الأعيان واستدل على وجود المطلق من وجود الله. أى أنه استدل على الكليات بالمعينات أو على المطلق بمعين وفى نفس الوقت رفض أن يكون المطلق طريقاً لمعرفة الله تعالى ولا حتى بمعرفة الموجودات العينيه. وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "فكل ماسوى الرب مستلزم لنفسه المقدسة، فإن الوجود المطلق الكلى لا تحقق له فى الأعيان، فضلا عن أن يكون خالقاً لها مبدعا (أى خالقا للأعيان)[٥]. ويقول أيضا: "إذا علم إنسان وجود "إنسان مطلق" و"حيوان مطلق" لم يكن عالما بنفس المعين. كذلك من علم "واجبا مطلقا" و"فاعلا

---

(١) ابن تيمية: " الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) نفس المرجع ص٢٩٠ .

(٣) سورة العلق: ٩٦ /١: ٥.

(٤) سورة الأعلى: ٨٧ /١ :٣.

(٥) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٨٦.

مطلقا" و"غنيا مطلقا" لم يكن عالما بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره[1].

فنحن لا نستطيع معرفة وجود الله عن طريق الوجود المطلق بل العكس. أما الله تعالى فنعرفه من آياته "فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها وكل ما سواه دليل على عينه وآية له فإنه ملزوم لعينه وكل ملزوم فإنه دليل على لازمه[2].

- ويرى ابن تيمية أنه لا يمكن تحقق شىء من الممكنات إلا مع تحقق وجود الله، فكل ملزوم لنفس الله دليل عليه، آية له. ومن ثم فالبراهين المنطقية لا تقودنا إلى معرفة الله فعندما يستدل المناطقة بالممكنات على الأمر "المطلق الكلى" الذى لا يتحقق إلا فى الذهن فإنهم لا يعلموا - كما يقول ابن تيمية - ببرهانهم ما يختص بالله تعالى "ولهذا ما يثبتونه من واجب الوجود عند التحقيق إنما هو أمر كلى لا يختص بالرب تعالى حتى قد يجعلونه مجرد الوجود[3].

إن الاستدلال بالآيات يكون - كما سبق أن ذكرت - بجزئى على جزئى ملازم بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه. كذلك يكون بالكلى على الكلى الملازم له والمطابق له فى العموم والخصوص. فإذا كان الاستدلال بطلوع الشمس على النهار وبالنهار على طلوع الشمس هو استدلال بطلوع معين على نهار معين أى استدلالا بجزئى على جزئى فإن الاستدلال بجنس النهار على جنس الطلوع استدلالا بكلى على كلى والاستدلال بالكواكب على جهة الكعبه استدلالا بجزئى على جزئى وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض والاستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر ونحو ذلك من الأدلة التى اتفق عليها الناس قال تعالى: ﴿وبالنجم هم يهتدون﴾[4]. فإذا استدل بظهور الثريا على

---

(١) نفس المرجع: ص٢٩١.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٦١.

(٣) نفس المرجع ص٢٦١.

(٤) سورة النحل: ١٦ /١٦.

ظهور ما قرب منها مشرقا ومغربا ويمينا أو شمالا من الكواكب كان استدلالا بجزئى على جزئى لتلازمهما. وليس ذلك قياس التمثيل وان قضى به قضاء كليا كان استدلالا بكلى على كلى وليس استدلالا بكلى على جزئى بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر[1]. فمن عرف مقدار أبعاد الكواكب عن بعضها البعض ثم علم ما يقارن منها طلوع الفجر فإنه يستدل بما رآه منها على ما مضى من الليل وما بقى منه وهو استدلالا بأحد المتلازمين على الآخر واللزوم إذا كان لا يعرف له بداية بل هو منذ خلق الله الأرض كوجود الجبال والأنهار العظيمة النيل والفرات... الخ كان الاستدلال مطردا. وأذا كان اللزوم أقل من ذلك مدة مثل الكعبة استدل بها بحسب ذلك فيستدل بها وعليها فإن أركان الكعبه مقابلة لجهات الأرض الأربعة فيستدل بها على الجهات ، ويستدل بالجهات عليها. أما ما كان مدته أقصر من مدة الكعبة كالأبنية التى فى الأمصار والأشجار كان الاستدلال بها بحسب ذلك فيقال: علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفاتها كذا وكذا وهما متلازمان مدة من الزمان فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر وكلاهما معين جزئى وليس هو من قياس التمثيل[2].

هكذا يستدل ابن تيمية على ثبوت الشىء بثبوت لازمه وعلى بطلانه ببطلان لازمه فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل. وقد يكون اللازم خفيا ولايكون الملزوم خفيا وإذا كان الملزوم خفيا كان اللازم خفيا وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلاً، ولهذا قيل أن ملزوم الباطل باطلا فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل. فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يقل أن الباطل لازمه باطل وهذا كالمخلوقات فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ولا يلزم من عدمها عدم الخالق. وذلك لأن الدليل أبدا يستلزم المدلول عليه يجب طرده ولا يجب عكسه وذلك بخلاف

(١) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" جـ١ ص٣٠٤، ٣٠٥.

(٢) ابن تيمية: "الرد على المنطقين" جـ١ ص٣٠٥، ٣٠٦.

الحد فإنه يجب طرده وعكسه[1].

وبهذا يتضح لنا أن الآية تختلف إختلافا كبيرا عن القياس الأرسطى كما تختلف عن التمثيل الأرسطى يقول ابن تيمية: "الإستدلال بالكلى على الكلى الملازم له وهو المطابق له فى العموم والخصوص وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه. فإن هذا ليس مما سميتموه قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا وهذه هى الآيات"[2]. ولا يعلل ابن تيمية الخلاف بين الآيه والتمثيل الأرسطى بأكثر من ذلك، لكن يمكننا أن نقول أن دليل الآيه يشبه مسلك الدوران فى مباحث العله الأصولية أى دور المقدم او العلة مع التالى أو المعلول وجودا وعدما وهو ما يسميه المحدثون قانون "التلازم فى الوقوع وفى التخلف".

وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآيه والتمثيل الأرسطى.

ثانيا الاستدلال بقياس الأولى:-

يعرف ابن تيمية قياس الأولى بأنه ما "يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه"[3].

ويذكر ابن تيمية أن قياس الأولى هو النمط الوحيد من أنماط القياس العقلى الذى كان الإمام أحمد وغيره من السلف يستخدمونه فى أمر الربوبية وهو الذى جاء به القرآن وذلك لأن الله تعالى لا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قياس الشمول الذى تستوى أفراده، ولا تحت قياس التمثيل الذى يستوى فيه حكم الأصل والفرع فإن الله تعالى ليس كمثله شىء لا فى نفسه المذكوره بأسمائه ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ولكن يسلك فى شأنه قياس الأولى كما قال: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ فإنه من المعلوم أن كل كمال ممدوح لنفسه لا نقص فيه يكون لبعض المخلوقات المحدثه فالله الواجب الوجود بنفسه أولى به. وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثه

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص٢٢.

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٣٠٢.

(٣) ابن تيمية : "شرح العقيدة الأصفهانيه" ص٤٢ .

فالله الواجب وجوده بنفسه أولى به وكل نقص وعيب يجب أن ينزه عنه بعض المخلوقات المحدثة فالله الواجب وجوبه بنفسه أولى بأن ينزه عنه[1].

ويذكر ابن تيمية أن الفلاسفة والمتكلمين من المعتزله وغيرهم يسلكون مسلك المشبهين لله بخلقه الذين يجعلون له ندا فيسوون بين الله وبين غيره فى الأمور وذلك القول باطل فى راى ابن تيمية ، من وجوه منها:

أولا:- أن تلك القضية الكلية التى تعم الله وغيره قد لا يستطيع الفلاسفة والمتكلمين إثباتها عامة إلا بمجرد قياس التمثيل، وقياس التمثيل إن أفاد اليقين فى غير هذا الموضع ففى هذا الموضع قد لا يفيد إلا الظن للعلم بانتفاء الفارق.

ثانيا:- أنهم إذا حكموا على القدر المشترك الذى هو الحد الأوسط بحكم يتناوله والمخلوقات كانوا بين أمرين، إما أن يجعلوه كالمخلوقات أو يجعلوا المخلوقات مثله فينقضى عليهم طرد الدليل فيبطل. مثال ذلك إذا قال الفيلسوف أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وهو واحد فلا يصدر عنه إلا واحد. فإنه يحتاج أن يعلم أولا قوله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإن هذه القضية كليه، وكل قياس شمولى ولابد فيه من قضية كلية. ويقول ابن تيمية أن إثبات الفيلسوف أن كل واحد لا يصدر عنه إلا واحد إما أن يكون باستقراء الآحاد وهذا استقراء ناقص، وأما بقياس بعضها إلى بعض وهذا تمثيل. وهما عند الفيلسوف لا يفيدان اليقين. فإذا قال أنه يعلم بالبديهة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كان هذا مكابرة لعقله، فإن العلوم الكلية المطابقه للأمور الخارجية ليست مغروزه بالفطرة ابتداء بدون العلم بأمور معينة منها. لكن لكثرة العلم بالأمور المعينة الجزئية يجرد العقل الكليات فتبقى القضية العامة ثابتة فى العقل لا تحتاج إلى شواهد وأمثلة جزئية إلا أن يكون علم تلك القضية من تركب قضايا أخر. وقول الفيلسوف "الواحد لا يصدر منه إلا واحد" ليس من هذا ولا من هذا ثم إذا تصور مفردات هذه القضية علم يقنيا أنه ليس عنده منها علم بل علم أن الواقع خلافها فإن قوله "الواحد" إن عنى به الواحد

---

(١) ابن تيمية : "شرح العقيدة الأصفهانيه" ص٤٢، "القياس الأرسطى"٤٤ .

الذى لا يعلم عنه أمران ليس أحدهما الآخر فليس فى الوجود واحد بهذا الاعتبار، فإنه يعلم أن واجب الوجود موجود وأنه واجب الوجود وأنه عاقل ومعقول .....الخ، وأمثال هذه المعانى التى ليس أحدهما هو الآخر فإن الوجوب ليس هو الوجود ولا الوجوب والوجود هو العاقل ولا العاقل هو المعقول .❖❖

فإذا قال الفيلسوف أن هذه كلها سلوب وإضافات محضه كان مكابرا لعقله فى رأى ابن تيمية، فإن كون الشىء يعقل ليس هو كونه لا يعقل ولا كونه عالما مجرد نسبة محضة إلى المعلوم كالأمور الإضافية التى لا يتغير بها حال المضاف كالتيامن والقياس فإنه من المعلوم أن كون الشىء متيامنا أو متياسرا عنا لا يختلف به حالنا فى الموضعين، أما كونه عالما فيخالف كونه غير عالم. ومن جعل الشىء حال كونه عالما وحال كونه غير عالم سواء فإن هذا من أعظم السفسطه والعقل الصريح يثبت فساد هذا الزعم[(١)] .

ولهذا ينتهى الأمر بالفلاسفة إلى أن يجعلوا الله وجودا مطلقا بشرط الإطلاق، كما يجعله المعتزله ذاتا مجرده من الصفات وكلاهما ما يعلم بصريح العقل إنتفاء ثبوته فى الخارج بل المطلق لا بشرط يمتنع ثبوته فى الخارج[(٢)] .

ولهذا يؤكد ابن تيمية على أنه لا يجوز فى العلم الألهى الإستدلال بقياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمول تستوى فيه أفراد فإن الله تعالى ليس كمثله شئ فلا يجوز أن يمثل لغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضيه كلية تستوى أفرادها ولهذا فإن إستعمال الفلاسفة والمتكلمين لمثل هذه الأقيسة المنطقية فى المطالب الإلهيه ولم يؤدى بهم إلى اليقين بل تناقض أدلتهم وفى هذا الصدد يقول ابن تيمية: "ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمين مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلهيه فلم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب

---

(١) ابن تيمية : "شرح العقيده الأصفهابيهه" ص٤٤، ٤٥.

(٢) نفس المرجع ص٤٥.

عليهم بعد التناهى الحيرة والإضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافؤها[1] .

لذلك يجب أن "يستعمل فى ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولا[2]. وذلك لأن القياس فى رأى ابن تيمية "تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير إعتبار الأولوية وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى وهو أن كان قد يجعل نوعا من قياس الشمول والتمثيل فله خاصه يمتاز بها عن سائر الأنواع. وهو أن يكون الحكم المطلوب فيه أولى بثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه[3] .

ويقول ابن تيمية أن قياس الأولى استعمله الإمام أحمد ومن كان قبله وبعده من أئمة الإسلام. ومثل ذلك القياس جاء القرآن فى تقرير أصول الدين فى مسائل التوحيد والصفات والمعاد ... وغير ذلك مثال ذلك أن الله سبحانه وتعالى لما أخبر بإمكان المعاد لم يسلك فى ذلك ما يسلكه بعض المتكلمين حيث يثبتون الإمكان الخارجى بمجرد الإمكان الذهنى فيقولون هذا ممكن لأنه لو قدر وجود لم يلزم من تقدير وجوده محال. وهذا القول خطأ لأن الإمكان الذهنى يعنى عدم العلم بالإمتناع وعدم العلم بالإمتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجى والله تعالى لم يكتف فى بيان إمكان المعاد بالإمكان الذهنى بل بالإمكان الخارجى لأن العلم بامكان المعاد تابع للعلم بامكانه الخارجى، فإنه إذا علم بطل أن يكون إمكان المعاد ممتنعا والإنسان يعلم الإمكان الخرجى".

١. تارة بعلمه بوجود الشىء ٢. وتارة بوجود نظيره

٣. وتارة بعلمه بوجود ما الشىء أولاً بالوجود منه، فإن وجود الشىء دليل على أن ما هو دونه أولاً بالإمكان منه. ثم أنه إذا بينا كون الشىء ممكنا فلابد من بيان قدرة الله عليه وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفى فى إمكان وقوعه إن لم تعلم

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٤، ١٥.

(٢) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٥.

(٣) ابن تيمية: "شرح العقيدة الأصفهانيه" ص٤٣.

قدرة الله على ذلك[1]. فيبين الله هذا كله بمثل قوله تعالى: ﴿أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه﴾[2]. وكما فى قوله تعالى: ﴿أولم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شىء قدير﴾[3]. فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق البشر والقدرة على خلق السموات والأرض أبلغ فيكون هذا الأيسر - أى خلق البشر - أولى بالإمكان والقدر من خلق ما هو أعظم وأكثر كخلق السموات ولأرض وكذلك على ذلك بالنشأة الأولى وأن الإعادة أهون من الإبتداء كما فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم﴾[4].

وكذلك فى التوحيد يبين الله سبحانه بواسطة هذا القياس أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه فى ماله والله لا يرضى أن يكون المخلوق شريكا له يدعى ويعبد كما يدعى الله ويعبد كما يبن الله أنه أولى بأن ننزه عن الأمور الناقصة من البشر فكيف يجعلون لله ما يكرهون أن يكون لهم ويستحيون من إضافته إليهم ولا ينزهون الله عن ذلك ولا ينفونه عنه وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات منهم[5].

ويقول ابن تيمية أن قياس الأولى كان يسلكه السلف إتباعا للقرآن وبه كانوا يستدلون على أن "ما يثبت لله من صفات الكمال التى لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره من التفاوت الذى لا يضبطه العقل كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق"[6]. فإذا كان العقل البشرى يدرك من التفاصيل التى بين مخلوق

---

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٥، ١٦.

(٢) سورة الإسراء:١٧ /١٨ :٩٦.

(٣) سورة الأحقاف : ٤٦ /٣٣.

(٤) سورة الحج ٢٢ /٥.

(٥) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ص١٩ .

(٦) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٩١.

وآخر ما لا يحصر قدره وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على آخر فإن هذا يدل على أن لله ما يثبت لله اعظم مما يثبت لكل ما اسواه بما لا يدرك قدره فكان قياس الأولى يفيده (اى يفيد العقل البشرى) أمراً يختص به الرب مع علمه جنس ذلك الأمر[1]. لهذا كان لا يدعى هذا الصدد من اختيار الأسماء التى تطلق على الله وعلى غيره بطريق التشكيك.

لابد فى الأسماء المشككه من معنى كلى مشترك يرى ابن تيمية أن الأسماء والصفات التى تطلق على الله وعلى غيره هى أسماء مقوله بطريق التشكيك الذى هو نوع من التواطؤ العام، وليست بطريق الإشتراك اللفظى ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده بل بطريق الاشتراك تتفاضل افراده. كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلما دونه كبياض العاج. فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو فى الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض.

لكن هذا التفاضل فى الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا كليا بينهما فلابد فى الأسماء المشككه من معنى كلى ومشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا فى الذهن[2].

ويقرر ابن تيمية أن هذا يحدث فى جميع الأسماء والصفات التى تطلق على الخالق والخلوق كاسم الحى والعليم والقدير ... الخ وكذلك فى صفاته وقدرته ورحمته وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته[3].

وقد أدى هذا إلى خلاف شديد بين فرق الإسلام: هل صفات الله وأسماؤه حقيقية فى الخالق مجاز فى المخلوق ام المسألة بالعكس؟ أم أنها حقيقية فى الإثنين؟

فقالت طائفة من العتزله - الذين سبقوا أبو على الجبائى - كأبى العباس الناشىء

---

(١) نفس المرجع: ص٢٩١، ٢٩٢.

(٢) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٩٢.

(٣) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ ص٢٦٢.

- العروف بابن شرشير أن هذه الصفات هى حقيقية فى الخالق مجاز فى المخلوق.

وقالت طائفة أخرى من الجهيمة والباطنية والفلاسفة بالعكس هى مجاز فى الخالق حقيقة فى المخلوق.

هذا بينما قالت أغلب طوائف المعتزله والأشعرية والفقهاء وأهل الحديث والصوفية والفلاسفة أن هذه الصفات المشتركه هى حقيقية فى الخالق والمخلوق. ويذكر ابن تيمية أن أغلب المسلمين أخذوا بالرأى الأخير، وهو الرأى الصائب لأن الأسماء المشككه هى متواطئه باعتبار القدر المشترك ولم يفردوا لها قسما خاصا[1].

إن الأسماء المشككه قسم من "المتواطئة العامه" وقسيم "المتواطئة الخاصه" وعلى ذلك لابد فى الأسماء المشككه من:

اولا: إثبات قدر مشترك كلى وهو مسمى "المتواطئة العامة" وذلك لا يكون مطلقا إلا فى الذهن، وهذا هو مدلول القياس البرهانى عند المناطقة.

ثانيا: هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لابد من ثبات التفاضل وهو مدلول المشككة التى هى قسيم "المتواطئة الخاصة" وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهى قياس الأولى. ولابد من إثبات خاصة الله التى بها يتميز عما سواه وذلك مدلول آياته التى يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه لا يدل على هذه قياس — لا برهانى ولا غير برهانى - أى أن القياس البرهانى لا يحصل المطلوب الذى به تكمل النقص فى معرفة الموجودات ومعرفة خالقها[2].

وبهذا نكون قد إنتهينا من دراسة نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو، ووضحنا من خلالها معالم المنطق الإسلامى الذى وضعه ابن تيمية كبديل عن المنطق الأرسطى. وننتقل بعدها لبيان أثر محاولة ابن تيمية النقدية فى بعض مفكرى الإسلام.

(١) ابن تيمية : "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٩٣، ٢٩٤.

(٢) نفس المرجع: ص٢٩٤، أنظر بالتفصيل فى الاسماء المشككه ابن تيمية: "شرح حديث النزول" المكتب الإسلامى سنة ١٩٧٧م ص ٩ وما بعدها.

الفصــل الخـامس

أثر محاولة ابن تيمية النقدية

فى بعض مفكرى الإسلام

نقد ابن تيمية المنطق الأرسطى نقدا تفصيليا - كما هو واضح فى الفصول السابقة - فترك لنا بهذا النقد تراثا علميا ممتازا كان له أثره فى تفكير بعض مفكرى الإسلام الذين أتو بعده سواء كانوا من مدرسته وعلى منهجه الفكرى، أو من مدارس فكرية مخالفة. ولعل أهم هؤلاء المتأثرين بنقده لمنطق أرسطو ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١هـ) وهو من أشهر تلاميذ ابن تيمية، والمفكر الشيعى محمد بن ابراهيم الوزير الصنعانى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ) والعالم الموسوعى جلال الدين السيوطى (المتوفى سنة ٩١١هـ) وسنتكلم عن مدى تأثر كل منهم بمحاولة ابن تيمية النقدية بايجاز.

لم يؤلف ابن قيم الجوزية كتباً خاصة فى نقد المنطق كما فعل أستاذه ابن تيمية، ولذلك لم ينقد المنطق فى أصوله التفصيليه كما فعل أستاذه، وأكتفى بذكر بعض الأسباب العامة التى ذكرها ابن تيمية والتى تثبت فساد المنطق ألأرسطى، يقول ابن القيم: "أما المنطق فلو كان علماً صحيحاً، كان غايته أن بكون كالمساحة والهندسة ونحوها، فكيف وباطله أضعاف حقه، وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره[1].

ولعل ابن القيم ينتقد التعريف المشهور للمنطق "أنه قانون عاصم للذهن أن يزل فى التفكير" فيرى هو أنه إذا روعيت قوانين المنطق جعلت الذهن يزيغ فى

---

(١) بن قيم الجوزية: "مفتاح دار السعاده" طبعة الخانجى - القاهرة - (بدون تاريخ) جـ١ ص١٦٦.

فكره، ولم تعصمه من الخطأ فى الفكر كما يدعى المناطقة.

ويدعى ابن القيم دعاوى لايقيم دليلا عليها حين يقول أنه لن يؤمن بفساد المنطق إلا من بحث فيه وعرف فساده وتداعى أصوله ، ويذكر أنه لن يؤمن بهذا إلا من عرفه وعرف تناقضه وفساده، ومناقضة كثير منه للعقل الصريح، ويقول أن بعض من كان قد قرأ المنطق، وأعجب به أخبره بأنه لم يزل متعجبا من فساد أصوله وقواعده ومباينتها لصريح المعقول ومن الواضح أن ابن القيم ينقل فكرة مناقضة المنطق الأرسطى لصريح المعقول عن **ابن تيمية**.

ثم يذكر ابن القيم أن المنطق الأرسطى يتضمن دعاوى محضه غير مدلل عليها من أمثلتها: "تفريقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين، فيحكم على الشىء بحكم وعلى نظيره بضد ذلك الحكم أو يحكم على الشىء بحكم ثم يحكم على مضاده ومناقضه به"[1].

وواضح تأثير **ابن تيمية** فى كل هذه النصوص إلا أن هذا لا يمنع من أن نقول أن ما ذكره ابن القيم فى هذا الصدد ضعيف إذا ما قارناه بآراء أستاذه خاصة ما ذكره ابن القيم عن فساد الفرق بين الذاتى والعرضى اللازم للماهية وفساد الفرق بين اللازم للماهية واللازم لوجودها.

فابن القيم يوجه نقدا للمناطقة دون دليل عليه حتى أنه يمكن الأحتجاج عليه بأنه يقدم دعاوى من جنس ما يدعيه أن المنطقيين يفعلونه.

ويذكر ابن القيم أنه وقف على رد متكلمى الإسلام عليه وتبين فساده وتناقضه كمصنف أبى سعيد السيراقى النحوى فى ذلك ورد القاضى أبى بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار، والجبائى وابنه ... وغيرهم. كما يذكر كتابى ابن

---

(١) ابن قيم الجوزية: "مفتاح دار السعادة" جـ١

تيمية الكبير والصغير - الرد على المنطقيين ونقد المنطق باعجاب شديد ثم ينشد فى مبالغة واضحة:

واعجبا لمنطق اليونان   كم فيه من إفك ومن بهتان
مخبط لجيد الأذهان   ومفسد لفطرة الانسان
مضطرب الأصول والمبانى   على شفا هار بناه البانى
أحوج ما كان إليه العانى   يخونه فى السر والاعلان(١)

وينكر ابن القيم قول من يرى أن تعلم المنطق فرض عين أو فرض كفاية. والأولى بالمنطق فى رأيه أن يكون جهلا لا علما. ويردد ما ردده الكثيرون قبله من أن علوم المسلمين ومصنفاتهم قد إكتملت دون أن يراعوا فيها قوانين المنطق ويقول فى هذا الصدد: "وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علما، تعلمه فرض كفاية أو فرض عين. وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم وسائر أئمة العربية وتصانيفهم، لمن نظروا فيها، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا؟ بل هم كانوا أجل قدرا وأعظم قولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنصقيين وما دخل المنطق على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه وشوش قواعده"(٢).

ثم يردد ابن القيم - ما ردده ابن تيمية من قبل - من أن أنواع الإستدلالات المنطقية الأرسطية لا توصل إلى معرفة الله تعالى لا فى وجوده ولا فى صفاته، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الله ووجوده هو قياس الأولى فيقول: "الرب تعالى لا يدخل مع خلقه فى قياس تمثيل ولا قياس شمول يستوى أفراده، فهذان الفرعان من القياس يستحيل ثبوتهما فى حقه. وأما قياس الأولى فهو غير مستحيل فى حقه، بل

---

(١) ابن قيم الجوزية: "مفتاح دار السعادة" جـ١ ص ١٦٧.
(٢) ابن قيم الجوزية: "مفتاح دار السعادة" جـ١ ص ١٦٧.

هو واجب له، وهو مستعمل فى حقه عقلا ونقلا[1]. ثم يشرح ابن القيم هذا القياس بما لا يخرج عن كتابات ابن تيمية مما يجعلنا نؤكد أن ابن القيم فى هذا المجال لم يأت بشىء جديد، بل هو يعبر عن بعض آراء ابن تيمية جملة ويكاد يورد بعض عباراته بنصها. ولم يفرد لنقد المنطق الأرسطى كتابا خاصا، ولم يتجه فى هذا النقد نحو فكرةٍ أو أفكار معينه بالذات . وهذا الإتجاه المعين فى نقد المنطق الأرسطى نحو فكرةٍ بذاتها نجده لدى مفكر شيعى هو ابن الوزير الصنعانى[2].

فلقد كتب الصنعانى - تحت تأثير ابن تيمية إلى حد ما - كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" يحاول فيه أن يوضح فكرة معينة هى أن للقرآن أساليب فى الإستدلال تخالف أساليب اليونان. ويبدو أنه كان فى عصره هجوم على أساليب القرآن فى البحث والنظر، وأن بعض المفكرين قد صنفوا كتبا فى هذا فحاول هو أن يرد عليهم بكتابه.

ويبدأ الصنعانى كتابه ببيان أن القرآن قد جمع للمسلمين بين أصح العلوم وأوضحها فى العقول وأفضل الأعمال وأيسرها على الناس، كما إشتمل على البراهين العقلية التى تسمو على فن المنطق والكلام لأن القرآن كتاب شامل نافع بوجه عام للخواص والعوام ولسلامته مما اشتمل المنطق والكلام والفلسفة من تصنع وتكلف[3].

ثم يذكر الصنعانى أنه نبغ فى عصره من عادى القرآن، وصنف فى التحذير من الاعتماد على ما فيه من التبيان فى معرفة الديان واصول قواعد الأديان، وحث على الرجوع فى ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان، منقصا لم إكتفى بما فى

---

(١) ابن قيم الجوزية: "مفتاح دار السعادة" جـ١ ص ٨١.

(٢) د. على سامى النشار: "مناهج البحث" ص ٢٢١.

(٣) محمد ابن إبراهيم الوزير الصنعانى: "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" طبع الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩هـ ص٧.

معجز التنزيل من البرهان[1].

ويفرد فصلا طويلا فى بطلان دعوى القائلين بقصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية والتوحيد والنبوات ويرى - مرددا كلام ابن تيمية - أن هذا مخالف للمعقول والمنقول واجماع المسلمين فيسوق تسعة أنواع من الآيات تتجه كلها إلى بيان عظمة القرآن الكريم وأسلوبه فى الاستدلال ويؤكد "إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد ما أدعيت من معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد، وكما أن المتكلم ينظر فى كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره، فكذلك من نظر فى القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد، بل القرآن العظيم هو الذى منه تعلم المتكلمون النظر، لكنهم غالوا فى النظر ولم يقتصروا على القدر الكافى النافع المذكور فى كتاب الله تعالى[2].

ويورد الصنعانى ما تيسر من نصوص أهل البيت عليهم السلام على الإكتفاء بالعمل والحث على ذلك وكراهة الغلو فى علم الكلام[3] ويحاول أن يبين أن التدقيق الفلسفى فى التوحيد ينتج الفساد، لأن الإسلام دين الفطرة من غير إحتياج إلى الفلسفة[4].

ثم يذكر الصنعانى أن الجاحظ - وهو ممن يقول أن المعارف ضرورية - صنف كتاب العبر والاعتبار فأتى فيه بما يقضى له بعلو القدر من العلم وتعمقه وفى التفكير فى عجائب المخلوقات الضرورية، وكذلك النظر فى علم التشريح وعجيب خلق الإنسان والتأمل لما يدرك من ذلك بالعيان، وهذه كلها أدلة على التوحيد.

---

(١) نفس المصدر: ص٨.

(٢) محمد ابن إبراهيم الوزير الصنعانى: "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" طبع الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية سنة ١٣٤٩هـ ص١٣.

(٣) نفس المصدر ص٢٤.

(٤) الصنعانى: "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" ص٤٥، ٤٦.

ولكن أهل المنطق يرون لله أن المراد بالنظر فى هذه الأمور نظر مخصوص ينبنى على مقدمات مرتبه مركبه تركيبا مخصوصا على وجه ينتج العلم[1].

ولا يوافق الصنعانى على ما يذهب إليه المناطقة، ويورد كلاما للشيخ مختار ابن محمود المعتزلى حكاه عن شيخه محمود الملاحمى أنه لا يشترط فى العلم بالله أن ينبنى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية، ويورد أدلة نقلية من القرآن على صحة التوحيد.

وحاصل هذا كما يقول الصنعانى أن النظر عند أهل المعارف أو بعضهم شرط إعتبارى ووقوع العلم واليقين بعده كوقوع الرقة والبكاء والخشوع ونحو ذلك مما هو من فعل الله سبحانه وتعالى ونفعه معلوم وإن لم يقع على ترتيب أهل المنطق. ومستند العلم التجربة الضرورية فإنه يقع للصالحين ممن لا يعرف ترتيب المقدمات بذلك النظر من اليقين والخشوع مالا يقع للمتكلمين[2].

ويذكر الصنعانى أن أئمة أهل البيت لم يعرفوا المنطق، ولم يصوغوا أدلتهم على التوحيد فى صوره، فقد اشتملت خطب أمير المؤمنين ومواعظه وسائر الأئمة على أدلة التوحيد من غير ترتيب مقدمات المنطقيين ولا تقاسيم أساليب المتكلمين ودرج السلف على ذلك.

وينتهى الصنعانى إلى القول بأن هناك إختلافا شديدا بين الأسلوبين، وأن إسلوب المسلمين أرجح بكثير من أسلوب اليونان والمتكلمين لله فهذا إسلوب الأنبياء الأولياء والأئمة والسلف فى النظر، وخالفهم بعض المتكلمين وأنواع المبتدعه، فتكلفوا وتعمقوا وعبرو عن المعانى الجلية بالعبارات الخفية[3].

---

(١) نفس المرجع: ص٤٨.

(٢) الصنعانى: "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان " ص٤٩، ٥٠.

(٣) السيوطى: "صون المنطق والكلام " ص٣، ٤.

ويسير بقية كتاب ابن الوزير على هذا النحو وتلمس فيه تأثر الصنعانى الواضح بابن تيمية حتى أنه يذكر اسم ابن تيمية مستشهدا به فى مواضع عده من كتابه، إلا أن موقفه يختلف عن موقف ابن تيمية فى أن معارضته الشديده للمنطق تتخذ الأسلوب الخطابى أساسا لها، فلم يعرض مشاكل المنطق لبيان ما فيها من فساد كما فعل ابن تيمية، ولكنه إكتفى بسرد كثير من آيات القرآن الكريم فى مواقف متعدده ليبين إفادتها للدلالة اليقينية.

جاء بعد الصنعانى مفكر آخر عارض المنطق الأرسطى معارضة شديدة هو جلال الدين السيوطى، وليس للسيوطى آراء جديده فى نقد المنطق، وغاية مافعله أنه جمع آراء السابقين عليه فى نقد المنطق والكلام وضمنها كتابه "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" يتضح هذا من مقدمة الكتاب التى يقول فيها " ... ولقد رأيت أن أصنف كتابا مبسوطا فى تحريمه على طريقة ألاجتهاد والاستدلال جامعا مانعا وبالحق صادعا ..."ولما شرعت فى ذلك ولزم منه الإنجرار إلى نقل نصوص الأئمة فى منع النظر فى علم الكلام لما بينهما من التلازم سميت الكتاب "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"[1].

ومع ذلك فإن لكتاب السيوطى قيمته العلمية لميزتين هامتين:

أحدهما: الترتيب التاريخى لموضوعات الكتاب، فقد إلتزم السيوطى الترتيب التاريخى فى كتابه، فتكلم أولا عن ابتداء وضع المنطق، ثم ابتداء دخوله فى ملة الإسلام، وابتداء جمع الأصول وابتداء فشوه فى المتأخرين. ثم أخذ يعرض لأقوال علماء الإسلام فى نقد المنطق وتحريمه مراعيا فى ذلك ترتيبا تاريخيا. وقد بين السيوطى منهجه هذا فى قوله: "ذكر من صرح بذم المنطق أو تحريمه من أئمة الإسلام: لاشك أن المجتهد يحرم عليه احداث قول لم يقل به أحد، واختراع رأى لم

(١) السيوطى: "صون المنطق والكلام " ص ٣، ٤.

يسبق إليه. ولهذا كان من شروط الإجتهاد معرفة أقوال العلماء من الصحابة ومن بعدهم إجماعا وإختلافا لئلا يخرق الإجماع فيما يختاره. فوجب ذكر أقوال العلماء فى هذه المسأله قبل إقامة الدليل لكون الكتاب مؤلفا على طريقة الإجتهاد. "ثم يبدأ السيوطى فى إيراد أقوال علماء المسلمين فى ذم المنطق ونقده مبتدأ بالشافعى ومنتهيا بابن تيمية، كما راعى هذا الترتيب فى حديثه عن علم الكلام.

الثانى: تلخيص بعض الكتب الهامه منها ما هو مفقود: فقد لخص لنا السيوطى خلال عرضه لاراء العلماء وأقوالهم فى نقد المنطق والكلام كتبا لهؤلاء العلماء بعضها مفقود، فأفاد بذلك الدراسة التاريخية الفلسفية أكبر إفادة. وأن أهم الكتب التى لخصها كتاب ابن تيمية "الرد على المنطقيين" ويسمى هذا التلخيص "جهد القريحة فى تجريد النصيحة".

خاتمة البحث

والآن بعد أن انتهينا من دراسة المنطق عند ابن تيمية يتضح لنا أن ابن تيمية كان منطقيا مع نفسه على الرغم من إنكاره للمنطق الأرسطى، حيث إستعمل المنطق فى نقد المنطق.

ومما يدل دلالة قاطعة على أنه كان يؤمن بالمنطق كأسلوب للتفكير المنظم والرد على المخالفين، وإن لم يصرح بذلك لكننا إستنتجنا ذلك من نصوص صريحة له[1]. إلا أن اعتقاده بخطورة المنطق على آلهيات المسلمين كان سببا فى مغالاته فى بعض الأحيان فى الهجوم على المنطق وفيما ذهب إليه من أن المنطق عديم الفائده ولاضرورة له، فى حين أنه هو نفسه قد استخدم الأساليب المنطقيه فى رفض المنطق القديم، ومعنى ذلك أن المنطق ليس عديم الفائدة فى نظره بدليل أنه قد استخدمه فى الكشف عن عيوب المنطق القديم، ونصوصه الصريحه تثبت بوضوح اعترافه به وعدم تحريمه له كما اعتقد البعض، ونظره إلى النتائج التى انتهينا إليها فى هذا البحث تثبت ذلك:

فلقد بينا فى الفصل الثانى حجج ابن تيمية التى وجهها إلى المقام السالب للحد وانه لاجديد فيها حيث استمدها من حجج الشكاك اليونانيين والسوفطائيين وأثبتنا أن موقف ابن تيمية يختلف تماما عن موقف الشكاك والسوفطائيين لأن الشكاك يقولون بنسبية الحقائق، وأنه لاثبات للحقيقة فى الواقع ونفس الأمر أما ابن تيمية فيرى أن الحقائق ثابته فى الواقع ونفس الأمر، والنسبية إنما تكون فى إدراكها بحيث يختلف الناس فى إدراكها حسب استعداداتهم ومواهبهم.

لذلك إستخدم ابن تيمية هذه الحجج فى براعة كوسيلة فقط لهدم المنطق الأرسطى كمنتهج غريب فى نظره على الإسلام فكان هذا فارقا بينه وبين الشكاك اللذين وقفوا من أرسطو ومن الرواقيين بل ومن العلم كله موقف الشك المطلق،

---

(١) انظر ص ، ص من هذا الكتاب.

حيث كانت غايتهم هدم الحقائق فكان الشك عندهم هو الوسيلة والغاية معا.

وبذلك نكون قد اختلفنا مع الباحثين الذين تصوروا النسبية هنا على أنها النسبية التى عرفت لدى السوفسطائيين، وأن **ابن تيمية** حين قال بها قد سار فى نفس الإتجاه الشكى فلم يكن معبرا - كما ذهب إلى ذلك الدكتور على سامى النشار - عن الروح الإسلامية. فأثبتنا نحن هنا أنه ليس هناك مبررا للقول بغرابة حجج **ابن تيمية** تلك عن الروح الإسلامية كما يقول الدكتور النشار خصوصا وأنه أثبت الخلاف بين **ابن تيمية** وبين الشكاك فى الغاية. فالواضح تأثر **ابن تيمية** بحجج الشكاك ضد المنطق ومحاولته توظيف تلك الحجج فى خدمة أغراضه الدينية، وذلك لهدم منهج معين - لا هدم المعرفة كلها كما ذهبوا هم — لا يتمشى مع الفكر الإسلامى كما يراه هو بحق، وليقيم منهجا آخر يراه أكثر تمشيا مع الكتاب والسنه، وليس فى هذا غرابة عن الروح الإسلامية لأن الفكر الإنسانى سلسلة مترابطة الحركات يأخذ لاحقها عن سابقها ويضيف إليه.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نكون قد إختلفنا مع الباحثين الذين أنكروا تأثر **ابن تيمية** بحجج الشكاك وتكلفوا فى إثبات أن ماينه وبينهم هو من قبيل توارد الخواطر، وذلك فى محاولة لاصفاء نوع من الاستقلال الفكرى لـ**ابن تيمية** والذكاء فى الاستنباط والمحاوره[1]. فأكدنا نحن أن إثبات التأثر والتأثير بين **ابن تيمية** والشكاك لن يقلل من أصالته ولا من استقلاله الفكرى بل على العكس، وذلك لأننا إذ نكون بصدد الحديث عما نقله فلان عن فلان من ضروب الفكر فليس المهم- فيما يقول كارل هينرس بكر - ماذا أخذ عنه، لأن مجرد بياننا للأفكار المأخوذه لا يكفى وحده للدلالة على شخصية المتلقى من أى نوع هى؟ فلابد أن يضاف إلى ذلك أيضا ما فعل المتلقى بما نقل إليه من أفكار الآخرين لأنك قد تنقل الثقافة الواحده إلى رجلين فتراها تنتج عند كل منهما أثرا يختلف عما أنتجته عند الآخر وهذا ما أراه متحققا فى فكر **ابن تيمية** ، فالتأثير والتأثر بينه وبين الشكاك ثابت وواضح فى هذه الحجج التى وجهها إلى الحد فى المقام السالب لكنها تنتج

---

(١) د. محمد عبد الستار: "المدرسة السلفية" ص٣٢١.

عند كل منهما أثرا يختلف عما أنتجته عند الآخر.

وفى دراستنا لحجج ابن تيمية التى وجهها للمقام الموجب فى الحد وافقنا الدكتور عزمى إسلام فى إثبات وجود تشابه بين بعض ما قاله ابن تيمية فى هذه الحجج من نقد للمنطق الأرسطى وبين الوضعيين المنطقيين أو التحليليين المعاصرين خاصة كارناب وبرتراند رسل وفتنجشتين فابن تيمية فى نقده لفكرة الماهيات الثابته وقوله بعدم وجود الماهيات والكليات إلا فى الأذهان يستخدم منهجا تحليليا لا يقل فى دقته ووضوحه عن تحليلات فلاسفة ومناطقة التحليل المعاصرين أمثال رسل وفتنجشتين. فهو يرى أن وجود الماهية فى الأذهان لا فى الأعيان، ولا يوجد منها فى الخارج إلا الأفراد والشخصيات فلا يوجد فى الخارج فرسية أو إنسانية ولكن هناك فرس وزيد ... كما أنه ليس فى الخارج أعداد مجرده كما يرى الفيثاغوريون ولا ماهيات مجرده كما يرى أفلاطون ولاماهيات مطلقة موجوده فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص كما يرى أرسطو ولا معدومات ثابته كما يرى المعتزله وغيرهم من المتكلمين . وهذا يجعله يقترب من المناطقة المعاصرين.

هذا وقد أثبتنا أنكار ابن تيمية للميتافيزيقا التى يمكن أن تنشأ على أسس منطقية وذلك على أساس تحليله لعبارات وألفاظ الفلاسفة تحليلا منطقيا وفلسفيا، فالقول بالأجناس والأنواع والتصورات الكلية الثابته قد أكد المعنى الميتافيزيقى القائل بوجود الماهيات الثابته. وبنقض ابن تيمية لفكرة الماهية الثابته وقوله بعدم وجود الماهيات، وكذلك الكليات إلا فى ألذهان أصبح من الميسور نقض فكرة الأجناس والأنواع من حيث هى مستخدمة فى التعريف وخاصة التعريف بالحد وبينا وجود تشابه بين ابن تيمية والوضعيين المناطقة أمثال رودلف كارناب فى بأفكاره الميتافيزيقا على أساس التحليل المنطقى للعبارات والقضايا[1] .

وبذلك إختلفنا مع الباحثين الذين أنكروا وجود تشابه بين ما قاله ابن تيمية فى نقد المنطق الأرسطى وبين الوضعيين المناطقة أو التحليليين المعاصرين، فلقد إعتقد بعض الباحثين - خطأ - أن إثبات وجود تشابه بين ابن تيمية وبين المناطقة

---

(١) إنظر ص   من هذا الكتاب

المعاصرين قد جعله واحدا منهم[1]. بل اعتبروا القول بأن ابن تيمية قد أنكر الميتافيزيقا "قول أبعد ما يكون عن الصواب" ووصفوا ابن تيمية بأنه "رجل غارق فى الميتافيزيقا" فى كل ما كتبه فى كتابه عن المنطق وفى غير كتابه عن المنطق وقالوا عنه "أنه مفكر دينى نصى متمسك بالنصوص وظاهر النصوص كل التمسك وفقيه حنبلى عماده الكتاب والسنة فكيف يتسنى له أن يكون منكرا للميتافيزيقا[2].

والواقع أننا عندما نثبت وجود تشابه بين ابن تيمية وبين المناطقة المعاصرين فى نقد المنطق الأرسطى فان هذا لا يعنى أنه أصبح واحدا منهم. وإلا لكان مجرد ترديد ابن تيمية أو غيره لحجج الشكاك أو السوفسطائيين مثلا كافيا لأن يكون واحدا منهم، وهذا بلا شك أمر واضح البطلان. فالتشابه بينه وبين المناطقة المعاصرين فى نقد المنطق الأرسطى موجود، ولكن النتيجة التى إنتهى إليها تختلف عن النتيجة التى إنتهوا إليها، فقد إنتهى هو من نقده للمنطق الأرسطى إلى عدم كفايته فى بلوغ المعرفة وإلى ضرورة الرجوع إلى القرآن وما فيه من أدلة وبراهين لأن المعرفة الحقة موجودة فيه "فالميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح" ومن ثم فلا حاجة بنا إلى المنطق الأرسطى طالما أننا نستطيع الاستغناء عنه بما هو أكثر دقة. اما المناطقة المعاصرون فقد انتهوا من نقدهم للمنطق التقليدى إلى أن به عيوباً كثيرة ونقائص، مما ترتب عليه محاولة إصلاح المنطق القديم، أو فى وضع منطق جديد هو ما يعرف الآن بالمنطق الصورى المعاصر وأحيانا بالمنطق الرياضى المعاصر.

كذلك فإن إثباتنا لانكار ابن تيمية للميتافيزيقا التى يمكن أن تنشأ على أسس منطقية لايعنى أنه رفض الميافيزيقا على الإطلاق، بل ولا يمكننا أن نقول ذلك عن فقيه حنبلى عماده الكتاب والسنه، ولكن ما نؤكده - من خلال تحليلنا لنصوص ابن تيمية الصريحة[3] - هو إدراكه أن بعض ما ذكره المناطقة فى المنطق مثل الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهيه وما إدعوه من تركيب الأنواع من

---

(١) عبد الجليل حسن: "ليس دفاعا عن أرسطو" مقال نشر بمجلة الكاتب- العدد ٩٨ مايو سنة١٩٦٩م.

(٢) نفس المرجع ص١٠٩.

(٣) أنظر ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٢٦، ١٢٧، ابن تيمية: "شرح العقيدة الأصفهانية" ص٤٥، ٤٦، ٦٥، ٦٦. وانظر أيضا ص...... من هذا البحث.

الذاتيات المشتركه والميزه التى يسمونها أجزاء تسبق الموصوف فى الوجود الذهنى والخارجى......[١]. يستلزم مخالفة الإلهيات الإسلامية أى إدراكه للآراء الميتافيزيقيه التى يمكن أن تنشأ على أساس المنطق الأرسطى وإنكاره لها، وذلك لأن ترديد بعض مفكرى الإسلام لهذه الآراء قد أدى بهم إلى الخطأ فى الألهيات الإسلاميه، بل قد أدى بهم إلى التناقض فخالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول.

فلقد أدرك ابن تيمية أن الفكر اليونانى يؤمن بقيام الماهيات أو وجودها فى الخارج على شكل ماهيات مجرده توجد فى عالم مفارق، وأما على صورة ماهيات نوعية ثابتة فى الطبيعة، والرأى الأول يمثله أفلاطون والثانى يمثله أرسطو. وقد أكد ابن تيمية أن وجود الماهيات بوجه عام فى الأذهان لا فى الأعيان، وأنه لا يوجد منها فى الخارج إلا الأفراد والشخصيات، وفى هذا الاتجاه الاسمى الحسى نقد لموقف أفلاطون فى قوله بوجود المثل باعتبارها ماهيات مجرده - وهو قول يوحى بتعدد القدماء - وفيه أيضا نقد لأرسطو فى قوله بتحقق الماهيات النوعية فى الخارج وثباتها. وعدم إعتراف ابن تيمية - وغيره من من علماء أصول الفقه والدين- بوجود الماهيات فى الخارج، يرجع إلى أنه تصور أن مجرد القول يلزم عنه القول بوجود الله او "واجب الوجود" باعتباره مجرد ماهيه أو فكرة ذهنية، ومعنى هذا أن واجب الوجود ممتنع الوجود، وفى هذا تناقض. يقول ابن تيمية "علم بصريح العقل أن الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يكون فى الخارج، إنما هو أمر يقدر فى العقل... لكنه زعموا مع ذلك أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق لايتعين ولا يتخصص بحقيقة يمتاز بها عن سائر الموجودات ... وهذا من أبين التناقض والإضطراب والجمع بين النقيضين حيث جعلوا بموجب البرهان والحق موجودا فى الخارج، وبموجب سلب الصفات وهو التوحيد الذى تخيلوه معدوما فى الخارج فصار قولهم مستلزما لوجوده وعدمه، وكذلك قول من سلك سبيلهم من القرامطة الباطنية، فصار قولهم كأصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم من الإتحاديه أهل الوجود كابن سبعين وابن عربى ونحوهما به، بل وسبيل نفاة الصفات من سائر أهل الكلام كالمعتزلة وغيرهم، بل وسبيل سائر من نفا شيئا من الصفات، فان لازم

(١) ابن تيمية: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" جـ١ ص١٢٦، ١٢٧.

كلامه تعطيله ونفيه مع إقراره بثبوته ، فيكون جامع بين النقيضين[1] »

والملاحظ أن نقد ابن تيمية هذا يتصل بمذهبه العام، فهو ينكر وجود الماهيات المجرده فى الخارج من حيث أنها كلية والعلم الوحيد لديه هو العلم الجزئى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى/فإن إثبات ماهيه فى الخارج غير أفرادها يترتب عليه أفكار تخالف التوحيد الإسلامى ولها خطورتها على آلهيات المسلمين. ولعل هذا يعكس بوضوح الاتحاه التجريبى الحسى فى الفكر الإسلامى، ذلك الاتجاه الذى إستطاع به هذا الفكر أن يعارض الفكر اليونانى، ويؤكد من خلال هذه المعارضة شخصيته المستقلة. وإن كان هذا لايعنى أن الفكر الإسلامى لم يتأثر بالفكر اليونانى كما يدعى البعض، بل على العكس التأثر والتأثير بينهما موجود وثابت، لأن هذه سنة التاريخ التالى يتأثر بالسابق ويضيف إليه ليدفع عجلة التقدم إلى الأمام.

وهكذا نقد ابن تيمية الحد الأرسطى باعتبار أنه يمثل قمة العلم الأرسطى وباعتبار أنه المعرف لماهية الشىء او ذاته، ولقد بينا أن ابن تيمية لم ينكر الحدود بصفة عامة إنما ينكر الحد الأرسطى لاستناده على أفكار ميتافيزيقيه يؤدى إعتناقها إلى مخالفة العقائد الإسلامية. وقد لاحظابن تيمية أن العلوم كلها تصورات وصل إليها العلماء دون أن يستندوا على الجنس والفصل (وهما الدعامتان اللتان يقوم عليهما الحد الأرسطى) بل استندوا فيها إلى وصف المحدود وتميزه عن غيره. هذا فضلا عن أن وضع حدود ثابته فى أى علم من العلوم لايتفق مع تغيير العلوم وتطورها، فالحاجات الإنسانية لاتستقر بل تتطور باستمرار وكذلك العلوم تتبدل مع تبدل الحاجات وتطورها. لذلك فمن المستحيل قبول الحد التام كقانون يتعرف الإنسان بواسطته على ماهية الأشياء، من هذا المنطلق وضع ابن تيمية نقده للحد الأرسطى، ومه أيضا إتجه إلى توضيح آرائه الخاصه بالحد الإسلامى.

فبينا أن فائدة الحد عنده - موافقا فى ذلك معظم متقدمى الأصوليين وبعض متأخريهم - هى التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته كما يدعى المناطقة الأرسطيون، إلا أن الحد عنده هو

(١) ابن تيمية: "شرح العقيده الأصفهانيه" ص٤٥ ، ٤٦ وانظر أيضا ص٦٥، ٦٦.

تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال.

وأثبتنا أن تفسير الكلام وشرحه له جانبين عند ابن تيمية:

الجانب الأول: إذا أريد بهذا التفسير تبيين مراد المتكلم، فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه، وفى هذا تصوير لكلامه، وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك إسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إليه بحسب الإمكان ـ إما إلى عينه وإما إلى نظيره ـ ولهذا يقال: أن الحد يكون تارة "للإسم" وتارة يكون "للمسمى".

والجانب الثاني: إذا أريد بالتفسير تبيين صحة كلام المتكلم وتقريره، فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة كلامه، وفى هذا تصديق كلامه، فكأن تصور المحدود فى راى ابن تيمية ليس حدا بل هو فى حاجة إلى أدلة لإثبات صحة كلام المتكلم. وقد أثبتنا أن الحدود نوعين فى رأى ابن تيمية أحدهما بديهى والآخر غير بديهى، وأن الحد البديهى لايحتاج إلى دليل، أما غير البديهى فيجب أن نذكر معه الدليل ليحصل الإقتناع بصدقه. أما إدعاء أهل المنطق اليونانى أن الحد يفيد تصوير الماهيه فى نفس المستمع، وأن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل فهو إدعاء خطأ فى رأى ابن تيمية.

كما بينا أن الترجمة – كما يقول ابن تيمية ـ من الحدود اللفظية، وأن الحد اللفظى هو الذى يقال له حد بحسب الاسم، وأنه هو الوحيد الذى يستخدم فى جميع العلوم دينية وفلسفية وعلمية. وأشرنا إلى تأكيد ابن تيمية على ضرورة الحاجة إلى معرفة هذه الحدود بالنسبة لكل أمة وفى كل لغة، وذلك لأن معرفتها من ضرورة التخاطب الذى لابد منه لجميع الناس. واثبتنا أن هذا النوع من الحدود الذى أكد ابن تيمية أهميته هو الذى يؤثره بعض المناطقة المحدثين أمثال جون استيورت مل وبرتراند رسل وجونسون وكذلك أصحاب الوضعية المنطقية كما أثبتنا أن أنواع التعريف الثلاثة التى ذكرها جونسون فى كتابه "المنطق" قد سبقه ابن تيمية إلى القول بها وهى:

١ـ التعريف بالاشارة ٢ـ التعريف بالمثال ٣ـ التعريف بالمرادف

ولقد أوضحنا فى الفصل الثالث محاولة ابن تيمية أن يثبت أن العلم ليس موقوفا على القياس المنطقى، وأن جميع نتائج المنطق الأرسطى يمكننا الوصول إليها بدونه وذلك عن طريق قياس التمثيل، فبينا إنكار ابن تيمية ضرورة القضية الكلية فى تحصيل العلم، وتأكيده على أن البرهان لا يفيد العلم بشىء، لأنه لا يفيد إلا العلم بالكليات وهى أمور مقدرة فى الأذهان ولاوجود لها فى الأعيان، وأن القضية الكلية لا فائدة منها، لأن العلم بها يتطلب العلم بأفرادها، وهو أمر نستمده من التجربه، وأننا نتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى الكلية، لأن القضية الكلية ليست إلا تعديلا لأفراد جزئية مندرجة تحتها، بل ويتجاوز ابن تيمية ذلك إلى عدم الاعتراف بالبرهان المنطقى كطريق لاكتساب القضية الكلية، مؤكدا أن إستنباط الكليات عن الجزئيات إنما يكون عن طريق قياس التمثيل أو الغائب على الشاهد، وهذا الطريق فى منطق أرسطو ظنى، بينما قياس التمثيل فى رأى ابن تيمية إذا ما نظمته التجربه وحددته مسالك العله أصبح موصلا إلى اليقين، وهذا ما لم يعرفه المنطق الأرسطى.

كذلك أثبتنا عدم تناقض ابن تيمية فى عودته إلى الاعتراف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الأبحاث الدينية والرياضية بعد أن أنكر أولا وهو فى مجال الرد على المناطقة ضرورتها فى تحصيل العلوم، وذلك إذا وضعنا فى الإعتبار تفريق ابن تيمية الأساسى بين مجال العلوم الدنيوية التى تعلم بالعقل، والعلوم الدينية التى لا تعلم بمجرد العقل فقط.

فلقد أنكر ابن تيمية - وهو بصدد الرد على المناطقة فى مجال العلوم الدينوية العقلية - ضرورة البرهان المنطقى المعتمد على القضية الكلية فى تحصيل العلوم وذلك لأن البرهان لا يفيد العلم بشىء من المعينات الموجودات فى الخارج، فإنه لا يفيد إلا العلم بالكليات وهى أمور مقدرة فى الأذهان ولا وجود لها فى الأعيان فلا يعلم به موجود أصلا، ومن ثم أكد ابن تيمية أن تحصيل العلوم اليقينية كلية كانت أو جزئية فى مجال العلوم الدنيوية العقلية لايفتقر إلى البرهان المنطقى الشمولى المعتمد على القضية الكلية، بل الطريق إلى إستنباط الكليات من الجزئيات إنما يكون عن طريق قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. أما فى

مجال العلوم الدينيه فالأمر جد مختلف فى رأى ابن تيمية، ففيها إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم ، وهنا يكون الاستدلال بها أولى من قياس التمثيل [1].

وفى دراستنا لموقف ابن تيمية تجاه علوم الأوائل بما فيها المنطق والفلسفة **إختلفنا** مع المستشرق جولد زيهر[2] - ومن تابعه من مفكرى الإسلام - **فأثبتنا** أن موقف **ابن تيمية** تجاه هذه العلوم ليس بالعنف الذى يصوره جول زيهر وأن عدم الانتباه **إلى تفرقة ابن تيمية** بين العلوم الدنيوية والعلوم الدينية هى التى أوقعت جولد زيهر فى **الخطأ، عندما** حكم على ابن تيمية بأنه من المتشددين بعنف ضد علوم الأوائل، وأتهمه **بأنه لا يفهم من لفظ** علم إلا العلم الموروث عن النبى (ﷺ) معتمدا على نص لابن تيمية من **رسالته "الوصية الصغرى"** والحقيقة أن كلام ابن تيمية فى هذا النص الذى اعتمد عليه جولد **زيهر كان عن العلوم الشرعية فقط لا** العلوم كلها وهو بصدد الحديث عن العلم الذى لا ينفع، **وذلك ردا على سؤال وجه** إليه من سائل طلب منه أن يرشده إلى كتاب يعتمد عليه فى علم **الحديث وفى غيره** من العلوم الشرعية.

فكان مما رد به شيخ الإسلام على هذا السؤال قوله: "وأما ما تعتمد عليه من الكتب فى العلوم (وواضح أن ابن تيمية يقصد بالكتب هنا الكتب الخاصة بالعلوم الدينية) فهذا باب واسع، وهو أيضا يختلف بإختلاف نشأ الإنسان فى البلاد. فقد يتيسر له فى بعض البلاد من العلم أو من طريقه ومذهبه فيه مالا يتيسر له فى بلد آخر، ولكن جماع الخير أن يستعين بالله سبحانه فى تلقى العلم الموروث عن النبى (ﷺ)"[3].

لقد أوضح ابن تيمية فى هذا النص أن العلم عنده (وهو يقصد فى مجال العلوم الشرعية) هو العلم الموروث عن النبى (ﷺ) وأن ماعدا ذلك إما أن يكون علما أو لا علم، وإذا كان علما فإما أن يكون نافعا، ولكنه إذا كان نافعا فلابد أن

---

(١) أنظر ص..........من هذا الكتاب

(٢) أنظر ص..........من هذا الكتاب

(٣) أنظر: ابن تيمية: "رسالة الوصية الصنرى" ص٢٢١، وانظر أيضا ص..........من هذا الكتاب

يكون العلم النبوى محتويا على خير منه أو على الأقل مثله مما يغنى عنه.

وبهذا أثبتنا أن جولد زيهر لم يستطع أن يفهم بدقة مفهوم العلم عند ابن تيمية وذلك لاعتماده على نص مبتور له، فظن أن مفهوم العلم عند ابن تيمية قاصرا على العلم الموروث عن الرسول (ﷺ)، وهذا خطأ. ولو كان جولد زيهر قرأ كثيرا فى مؤلفات ابن تيمية، بل لو تعدى هذه الرسالة (الوصية الصغرى) إلى الرسالة السابقة عليها (رسالة الفرقان) لفهم مقصود ابن تيمية بدقة.

وهكذا أثبتنا ان ابن تيمية لم يهاجم علوم الأوائل ولم يتشدد ضدها على النحو الذى تصوره جولد زيهر ولم يخاصم المنطق والفلسفة بصفة عامة، بل اعترف أن من العلوم الأخرى غير الدينية ما هو نافع، فهو لم يحرم الإشتغال بالمنطق كما فعل بعض المتشددين، ولم يعتبره خطأ فى مجمله، وإنما الخطأ فى بعض قضاياه.

وفى دراستنا لمصدر العلم وطريقه عند ابن تيمية تعرضنا لعده نقاط هامة وتوصلنا فيها إلى عدة نتائج هامة:

فبينا أن ابن تيمية يأخذ فى تفكيره المنطقى بالمنهج التجريبى الإستقرائى، حيث يجعل الحث أو التجربه أساسا للعلم، ويتخذ من القضية الجزئية أو قياس التمثيل اساسا لمنهجه التجريبى فى المعرفة منكرا أهمية القضية الكلية التى تشكل أساس المنطق الأرسطى، وهوفى هذا يسبق بعض مفكرى الغرب المحدثين أمثال فرنسيس بيكون وجون استيورت مل فى جعلهما التجربه أو الإستقراء أساس المعرفة.

فالتجربه عنده هى الطريق الأساسى فى إكتساب المعرفة والكشف عن الحقيقة كما أن تكرارها يؤدى إلى تكوين الكليات العقلية اليقينية. والمقصود بالتجربة عنده ماجربه الإنسان بعقله وحسه، فيرى أن الحس والعقل يشتركان فى تكوين علم الإنسان عند حدوث التجربة، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العنق يحصل معه الموت، فهذه القضايا كلية ولكن العلم بها تجريبى. فالقضية التجريبية أساس الكلية. فإذا كان قطع عنق فلان من الناس قد تسبب فى موته قضية مدركه بالحس لأنها تجريبية محسوسة، فالقول بأن كل من يقطع عنقه يموت هى قضية لا تدرك بالحس وحده، بل بالحس والعقل. فهذا

استدلال بقياس الغائب على الشاهد أى بقياس التمثيل وهو عند ابن تيمية مفيد لليقين لله وكذلك سائر القضايا التجريبية كالعلم بأن الخبز يشبع والماء يروى وأمثال ذلك إنما مبناها على قياس التمثيل، بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية، إنما هو بواسطة قياس التمثيل لله وهو نفسه الاستقراء القائم على التعميم عند المناطقة المحدثين، وهو الذى يحكم فيه على الكلى بما حكم به على بعض جزئياته بناء على إكتشاف علة الحكم، كذلك يقيم ابن تيمية التجربة على أساس من القول بالسببية فيقرر أن من يثبت الأسباب يعلم لله ان شبيه الشىء منجذب إليه وضده هارب منه"

ولقد أثبتنا أن الإستقراء هو طريق العلم عند ابن تيمية وهو الإستلزام الضرورى بين اللازم والملزوم، وهو ما يردده بعض مفكرى الغرب مثل جون استيورت مل من القول بالإرتباط الضرورى بين العلة والمعلول بناء عل اطراد مبدأ الحتمية فى الطبيعة مبينا أن الاستقراء عند ابن تيمية ليس إستدلالا بجزئى على كلى ولا بخاص على عام كما هى الحال فى المنطق الأرسطى، بل هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر فإن وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازما لذلك الكلى العام - وذلك لأن الدليل لابد أن يكون ملزوما للمدلول . فهو يعتبر الاستقراء يقينيا إذا كان تاما بحيث نحكم على القدر المشترك بما وجدناه فى جميع الأفراد.

وأثبتنا أن صور الأدلة كلها بما فيها طرق المناطقة الثلاث - القياس والاستقراء والتمثيل - ترجع فى رأى ابن تيمية إلى صورة واحده وهى إستلزام الدليل للمدلول.

يقول ابن تيمية "وأما تقسيمهم (يقصد المناطقة) إلى الأنواع الثلاثة، فكلها تعود إلى ما ذكروه من إستلزام الدليل للمدلول". لذلك فقياس التمثيل والشمول متلازمان فى رأى ابن تيمية وماحصل بأحدهما من علم أو ظن حصل للآخر مثله إذا كانت الماده واحده. لله والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية فسواء أن كانت صورتها فى صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهى واحده وسواء ان كانت صورة القياس اقترانيا أو استثنائيا بعباراتهم

أو بأى عبارة شئت.

كما أثبتنا أن ابن تيمية قد أرجع القياس - متابعا فى ذلك معظم متقدمى الأصوليين وبعض متأخريهم - إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتى العليه والاطراد فى وقوع الحوادث، وهما نفس الفكرتين اللتين أقام بهما جون استيورت مل اسقراؤه العلمى عليهما. وبينا أن ابن تيمية لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع بين الأصل والفرع ولا باستناد هذا لقياس إلى قانونى التعليل والاطراد، بل يرى - متابعا فى ذلك معظم متقدمى الأصوليين وبعض متأخريهم أنه لابد من وجود طرق أو أدلة أو مسالك لإثبات العلة لأن العلة هى الصفات التى يستند عليها الحكم، مثل الطرد والدوران والمناسة والسبر والتقسيم. وبعض هذه الطرق أو المسالك توازى طرق الاستقراء التى وضعها المحدثون لتحقيق الفروض. فقد أثبتنا أن الطرد والعكس هو قانون الجمع بين الإتفاق والاختلاف أو التلازم فى الوقوع وفى التخلف عند مل[1].

ولقد خالفنا ابن تيمية - وبالتالى من تابعة من مفكرى الإسلام المحدثين امثال الدكتور النشار - فيما ذهب إليه من أن المسلمين توصلوا بفطرتهم، بدون معرفة المنطق اليونانى إلى كثيرا من صوره - ومنها السبر والتقسيم أو القياس الشرطى المنفصل - ولكن فى إسلوبهم الخاص وفى عباراتهم الخاصة. فقد أثبتنا تأثر المسلمين بالمنطق اليونانى ورجحنا أن يكون المسلمين قد عرفوا فكرة اليسر والتقسيم من منطق اليونان، وإن كانوا لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من المنطق الرواقى، لأن أرسطو لم يعرف الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة. وهذا مما يؤكد إعتراف ابن تيمية بالمنطق وعدم رفضه للمنطق اليونانى بصفة مطلقة .

كذلك بينا اثبات ابن تيمية للأسباب ورفضه لرأى القائلين باقتران العله والمعلول فى الزمان، وتأكيده على أن العله دائما اسبق من المعلول. وأن الارتباط بين الأسباب ومسبباتها ضرورى لا عادى بحيث لا يمكن بينها تخلف أصلاً لا عقلا ولا عادة اطرادا لسنه الله. ويعيب موقف الذين لا يقولون بالاسباب والعلل كالاشعرى

---

(١) انظر ص..........من هذا الكتاب.

ومن وافقه ويلحقهم بالجهيمة ويرى أن جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين يثبتوت الاسباب.

ولقد أثبتنا اقتران ابن تيمية فى مسألة السببية من المعتزلة أكثر من الأشاعرة[1]. كما أثبتنا ارتباطه بمن دافع عن السببية من مفكرى الإسلام حفاظا على السنن الكونية التى لاتتبدل وعلى رأسهم ابن رشد، وكذلك إرتباطه بمن دافع عن السببية من الفلاسفة المحدثين مثل جون استيوارت مل حيث يقولوا بالإرتباط الضرورى بين العلة والمعلول بناء على إطراد مبدأ الحتمية فى الطبيعة، فالتعليل هو أساس القياس الإستقرائى عند ابن تيمية ، وهو أيضا أساس الإستقراء عند مل.

وقد خالفنا بعض الباحثين - أمثال الدكتور النشار - الذين هاجموا إثبات ابن تيمية للأسباب واتهمه الدكتور على سامى النشار بأن عداوته لأهل السنه والجماعة أعمت بصيرته وأغلقت فكره، فأثبت الأسباب وخرج بهذا عن روح المذهب الإسلامى واعتنق أكبر الأفكار التى يقوم عليها المنطق الأرسطى، واثبتنا أن هذا الإتهام غير صحيح، وأن موقف من يثبت الأسباب أكثر قربا من روح الإسلام ومن أهل السنة والجماعة من موقف من ينكرها.

وكذلك بينا أن مفهوم العقل عند ابن تيمية - وهو المفهوم الإسلامى الصحيح له - يختلف عن مفهومه عند الفلاسفة، فهو فى نظره ونظر السلف عرض من الأعراض وغريزه فى الإنسان، بينا هو فى نظر الفلاسفة جوهر قائم بنفسه.

وقد إرتبط بيان مفهوم العقل عنده ببيان موقفه من قضية التأويل[2] حيث يرفض التأويل بمعنى صرف الفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر لا يحتمله، وهو التأويل المعروف عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة. بينما التأويل المقبول عنده هو الذى عرفه السلف وهو التفسير وبيان المراد من النصوص الدينيه.

كما إرتبط بيان مفهوم العقل عنده برفضه لنظريات العقول والفيض التى قال بها بعض مفكرى الإسلام متأثرين فى ذلك بأرسطو وأفلوطين، فنقدها ابن

---

(١) انظر ص ١٤٤-١٤٥ من هذا الكتاب.

(٢) انظر ص ١٨٥ من هذا الكتاب.

تيمية وبين مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول.

ولقد بينا أن ابن تيمية لم ينفرد بنقضه لنظريات العقول والفيض التى قال بها بعض مفكرى الإسلام، بل سبقه إلى ذلك البغدادى[1] وأثبتنا أن هناك خلاف أساس بينهما فى هذا النقض، وأن ابن تيمية لم يغفل عن هذا الخلاف كما ظن بعض الباحثين.

فالبغدادى يعتبر أن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لله هو قول حق فى نفسه، فبينما نرى ابن تيمية ينقض هذا القول ويرفضه أساسا ويعتبره ضلالا وفسادا فلا ينكر البغدادى تكاثر العقول على أن يصدر الواحد عن الآخر لا أن تصدر الكثرة عن الواحد. فلم يكن نقضه للمشائين يهدف إلى دعم عقيدة أو مبدأ مغير كما كان نقد ابن تيمية لهم، بل كان بمثابة ترتيب لآرائهم وتنسيق لمذهبهم. فنقض ابن تيمية كان سلبيا يهدف إلى هدم نظرية الصدور والعقول حفاظا على عقيدته الدينيه، بينما نقد البغدادى كان إيجابيا يهدف إلى إصلاح النظرية وترتيب أقوال القائلين بها.

وقد خالفنا بعض الباحثين أمثال الدكتور محمد على أبو ريان فيما ذهب إليه من أن ابن تيمية دافع عن البغدادى دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهيه. فأثبتنا فهم ابن تيمية لحقيقة مذهب البغدادى بدليل أنه فهم نظريته فى العقول - وهى تخالف النظرية المشائية التى قال بها فلاسفة الإسلام - ونقدها، فمن المستحيل أن يدافع ابن تيمية عن قائل بكثرة العقول وتعددها كأبى البركات، وبالتالى فمن المستحيل أن يكون مدافعا فى مجال العقيده الدينيه عن رجل يرفض معتقده فى هذا المجال.

كل ما هناك أن آراء البغدادى بصفه عامه ونظريته فى العقول أقرب إلى روح الإسلام مما قال به فلاسفة الإسلام . فالبغدادى وإن كان يوافق المشائين على أساس نظرية العقول - عكس ابن تيمية و ابن تيمية يفهم ذلك تماما - إلا أنه ينقد نظرية الفيض والقول بالعقل الفعال ويحاول أن يحافظ على الحرية المطلقة

---

(١) انظر ص.........من هذا الكتاب.

للألوهيه فى فعل الخلق، لذلك يدافع عنه ابن تيمية إلى حد ما بالقياس إلى الفلاسفة الإسلاميين. وهذه سمه من سمات ابن تيمية الفكرية فهو يثبت الحق لأهله - مهما إختلف معهم - طالما كان موقفهم موافق لأهل السنة والجماعة، وهذا ما حدث من البغدادى. ولعل هذا هو السبب فى إعتقاد الدكتور محمد على أبو ريان أن ابن تيمية دافع عن البغدادى دون فهم لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية، وهذا خطأ كما أثبتنا.

كذلك أثبتنا أن العقيده فى الدين الإسلامى ليست قائمه على أساس النقل فقط بل على العقل أيضا، أو بمعنى آخر على الموافقه بينهما لأنه لا يوجد معقول صريح - كما يقول ابن تيمية - يخالف منقول صحيح أبدا. وكما يؤكد ابن تيمية على إرتباط العقل بالحواس فى حصول المعرفه بالتجربة الحسية وذلك فى مجال العلوم الدنيويه، فإنه أيضا يؤكد على الإرتباط أو التوافق بين العقل والنقل فى مجال العلوم الدينيه.

ويرى ابن تيمية أنه إذا تعارضت الأدله النقلية والعقليه[1] فلا يجب تقديم العقل لأنه أصل النقل كما يذهب إلى ذلك فخر الدين الرازى وغيره، بل يجب أن ينظر فى دلالة الدليل كما يقول ابن تيمية سواء كان سمعيا أو عقليا، فإن كان قطعيا لم يجز أن يعارضة شىء وهذا هو الحق. فابن تيميه يثق بالعقل، إلا أنها ليست ثقه مطلقه بل هى مشروطه بعدم إنفصام العقل عن القرآن والسنه الصحيحة، ولكن دون تسليط للنقل على العقل، إنما هو الإيمان بالاتفاق والتوازن بينهما لأنه لاتعارض بين معقول صريح ومنقول صحيح.

وإذا كان المناطقة الأرسطيون قد استبعدوا المجربات والمتواترات باعتبار أنها غير مؤديه إلى اليقين، على أساس أنها يختص بها من علمها فلا تكون حجه على غيره فقد بينا ان ابن تيمية على العكس من ذلك يرى أن المجربات والمتواترات والحدسيات تؤدى إلى اليقين وأنه لافرق بينهما وبين الحسيات. فالمجربات هى الأساس فى التجربه التى يعتمد عليها فى العلوم الإستقرائيه، كما أن المتواترات

---

(١) انظر ص.........من هذا الكتاب.

مصدر كبير لليقين فى بعض العلوم ومن أهمها علم الحديث كمصدر رئيسى للتشريع الإسلامى.

وبهذا يقدم لنا ابن تيمية المفهوم الحقيقى للعلم فى الإسلام ويوضح لنا فيه مرحلتان متميزتان للعلم لايجوز الخلط بينهما :

الأولي: هى التى يستخدم فيه الناظر استدلالا إستقرائيا يكشف به عن الأسباب والمسببات ويتوصل منه إلى معرفة القوانين العامه التى تخضع لها الموجودات.

الثانية: يستخدم فيها فكرا إستدلاليا ينتهى منه إلى إثبات الخالق للكون عن طرق ما يشاهده فيه من غائية الظواهر التى لا تفسرها له المصادفة[1].

وفى دراستنا لنقد ابن تيمية لبحث القياس الأرسطى، بينا نقد ابن تيمية للقياس من حيث التعريف، وأثبتنا سبقه للمناطقه المحدثين والمعاصرين أمثال جوزيف وغيره إلى هذا النقد[2].

كذلك بينا نقد ابن تيمية لاقتصار القياس على مقدمتين[3]، فيرى أن قصر الإستدلال بالبرهان على مقدمتين باطل ومخالف للفطرة. ويعلل هذا البطلان بأن هذه المسأله لا تعود إلى أمر تحكمى صناعى فيكتفى بمقدمتين، بل تعود فى الحقيقه إلى حاجة المستدل إلى المقدمات لإنتاج الدليل. وحاجة المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه الناس، فمنهم من لا يحتاج إلا إلى مقدمه واحده لعلمه بما سوى ذلك. ومنهم من لا يحتاج فى علمه بذلك إلى إستدلال بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ومنهم من يحتاج إلى ثلاث أو أربع أو أكثر.. وقد أثبتنا سبق ابن تيمية للفيلسوف المعاصر برادلى إلى ترديد هذا النقد، حيث يذهب برادلى إلى أت الإقتصار فى القياس على مقدمتين خرافه ينبغى التخلص منها.

---

(١) ذلك بمقالات أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى عن "مفهوه العلم فى الإسلام" مقالات نشرت بمجلة التصوف الإسلامى الأعدا ٤٠، ٤١، ٤٢ يوليو، أغسطس، سبتمبر سنة ١٩٨٢م.

(٢) انظر ص..........من هذا الكتاب.

(٣) انظر ص..........من هذا الكتاب.

كذلك بينا نقد ابن تيمية لصور الإستدلال الأرسطيه - الشمول والتمثيل والإستقراء - من ثلاث نواحى: من حيث اليقين والظن، ومن حيث معرفة المسلمين لها، ومن حيث حصر صور الإستدلال فى ثلاثة فقط. فمن حيث اليقين والظن[1] يزعم المناطقة أن قياس التمثيل يفيد الظن، بينما قياس الشمول يفيد اليقين، هذا بينما قياس التمثيل والشمول فى رأى ابن تيمية يؤديان إلى سىء واحد، إلى اليقين إذا كانت الماده يقينيه وإلى الظن إن كانت الماده ظنيه. يقول ابن تيمية: "فهذا هو هذا فى الحقيقة وإنما يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقه التى صار بها دليلا - وهو أنه مستلزم للمدلول - حقيقة واحده بل أن قياس التمثيل أبلغ فى إفادة العلم واليقين من قياس الشمول.

ومن حيث معرفة المسلمين لصور الإستدلال بفطرتهم[2] يعتقد ابن تيمية أن المسلمين قد توصلوا فى عباراتهم الخاصة إلى طرق المنطق الأرسطى فى الإستدلال، لكن بدون أن يصوغوا أدلتهم وعباراتهم فى صور الإستدلال الأرسطى، ويظهر هذا فيما يسمى أدله أو إمارات. والضابط فى الدليل أن يكون مستلزما للمدلول.

ومن خلال نصوص صريحة لابن يتيمية وأمثله عديده، بينا أن "الدليل المستلزم للمدلول" الذى يأخذبه ابن تيمية يشمل صور الأدلة كلها ما هو أرسطى - شمول وإستقراء وتمثيل - وما هو أدق من ذلك وأشمل من طرق الاستدلال الإسلاميه - مثل الآيات وقياس الأولى تلك التى لم يعرفها المنطق الأرسطى، وما كان من الممكن أن يعرفها لأنها طرق مستمده من القرآن، وهذه الأقيسة البرهانية القرآنية هى الوحيده التى نستطيع بها أن البرهنه على وجود الله، وعلى الرغم من ان بعض نصوص ابن تيمية يفهم منها عدائه أو رفضه لطرق الإستدلال الأرسطية مثل قوله: "ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم (أى طريق المنطق الأرسطى) فقالوا الدليل هو المرشد إلى المطلوب وهو الموصل إلى المقصود وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب[3] ." وقوله أيضا: "وأبو المعالى ومن قبله نظار المتكلمين

---

(١) انظر ص.........من هذا الكتاب.

(٢) انظر ص.........وما بعدها من هذا الكتاب

(٣) ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" جـ١ ص٢٤١

لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير إعتبار ذلك بميزان المنطقيين[1].

نقول على الرغم من هذه النصوص التى قد يفهم منها رفض ابن تيمية لطرق الإستدلال الأرسطيه، إلا أننا أثبتنا بنصوص صريحة له إعترافه بطرق الإستدلال الأرسطية وعدم رفضه لها حيث يقول: "وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل فحقيقته واحده، وأن مايعتبر فى كونه دليلا هو كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه، فهذا هو جهة دلالته سواء صور قياس شمول وتمثيل أو لم يصور كذلك[2]." ويقول أيضا: "إن اختلاف صيغ الدليل (أى سواء كانت يونانية أو إسلاميه) مع إتحاد معناه لا يغير حقيقته والكلام إنما فى المعانى العقلية لافى الألفاظ[3]."

وبذلك أثبتنا أن فكرة إستلزام الدليل للمدلول لله التى يدخل فيها - كما يقول ابن تيمية - كل ما ذكره المناطقة من طرق الإستدلال وكل ما لم يذكروه، تحمل نوع من موافقة ابن تيمية الضمنيه على ماصح فى نظره من المنطق الأرسطى وإن لم يصرح هو بذلك. ومن ثم فإن عدول بعض نظار المتكلمين - الذين يتفق معهم ابن تيمية - فى ذلك عن المنطق الأرسطى واستدلالهم بالأدلة المستلزمه لمدلولاتها يمكن أن يفهم على أنه عدول عن الطرق المنطقية الضيقة التى تحصر الأدلة فى ثلاث طرق فقط، إلى طريق أرحب وأشمل يدخل فيه ما ذكروه وما لم يذكروه ، وهذا لا يعنى رفض المنطق الأرسطى كما لا يعنى عدم إستفادتهم منه.

وبهذا نكون قد خالفنا بعض الباحثين أمثال الدكتور على سامى النشار الذى ذهب إلى أن ابن تيمية لم يقبل المنطق الأرسطى نهائيا وكان العدو الأول له[4]. فأثبتنا نحن أن ابن تيمية لم يرفض المنطق الأرسطى بل إستفاد منه وحاول إصلاحه - كما فعل المناطقة المحدثين والمعاصرين - وذلك ليتمشى مع عقيدته الدينية يدل على ذلك أن طرق الإستدلال الإسلامية (الإستدلال بالأدلة المستلزمه

---

(١) نفس المرجع ص٢٤٦.

(٢) نفس المرجع ص٣١٧.

(٣) نفس المرجع ص٣٠٨.

(٤) أنظر د. سامى علىالنشار فى كتابه: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام".

لمدلولاتها) التى أقرها ابن تيمية تشمل طرق الإستدلال الأرسطى وغيرها.

كذلك خالفنا بعض الباحثين الذين ذهبوا إلى أن طرق الإستدلال الإسلامية التى ذكرها ابن تيمية ليست مخالفه لطرق الإستدلال المنطقى الأرسطى نهائيا، وأنه يمكن إرجاع أى صورة منها إلى الطرق المنطقية[١] . لأن العكس هو الصحيح أى أن طرق الإستدلال المنطقى الأرسطى هى التى يمكن إرجاعها إلى الطرق الإسلامية "الإستدلال بالأدلة المستلزمة لمدلولاتها" لاشتمالها عليها وعلى غيرها وهذا لا يعنى أننا ننكر تأثر ابن تيمية بالمنطق الأرسطى، بل على العكس التأثر والتأثير موجود وواضح، ولذلك فإن مغالاة ابن تيمية فى بعض الأحيان فى الهجوم على المنطق الأرسطى هو مالم نقره عليه وخالفناه فيه بل وأثبتنا تناقضه فى بعض الأحيان[٢] .

وأخيرا أثبتنا أن أهمية ابن تيمية لم تكن قاصرة على أسبقية لمفكرى الغرب فى نقد المنطق التقليدى نقدا علميا موضوعيا، بل تعدى ذلك إلى أنه فتح طريقا جديدا لنقد المنطق القديم سار فيه بعض مفكرى الإسلام أمثال ابن قيم الجوزيه والصنعانى والسيوطى. إلا أن هؤلاء كانوا مجرد مرددين لبعض ما قاله ابن تيمية فى صورة خطابية أو مجرد ملخصين لكتب ابن تيمية دون إضافة الجديد ولو أنه سارت الدراسات المنطقيه - كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق - منذ عهد ابن تيمية على منهاجه فى النقد بدل الشرح والتفريغ التعميق، لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغا عظيما[٣] .

وبعد فإننا ننبه فى النهاية إلى ملحوظتين هامتين:

إحداهما :

أن محاولة ابن تيمية النقديه لمنطق أرسطو تعد رد فعل إيجابى لأثر هذا المنطق فى العالم الإسلامى. لأن قيمة الفكر ليست فى متابعته فقط بل فى نقده ومعارضته والإضافة إليه بحيث يساعد على خلق حياه فكريه جديده. وهذا هو

---

(١) دز محمد عبد الستار: "المدرسة السلفية " ص٣٦٢.

(٢) أنظر ص..........وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣) مصطفى عبد الرازق: "فيلسوف العرب والمعلم الثانى" طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥م ص١٢٥.

ماحدث فى نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو، فلولا أرسطو ومنطقه لما وجد كتاب "الرد على المنطقيين" لابن تيمية بما له من قيمة علمية فى الفكر الإسلامى. ومن ثم فإن نقد ابن تيمية لارسطو ومنطقه يجب ألا يجعلنا تقلل من قيمة أرسطو وأثره فى فكرنا الاسلامى.

فعندما ظهرت حركة المنطق الرياضى ظن أصحابها فى أول الأمر أن فيها ثورة على المنطق الصورى كما وضعه أرسطو، ولكنهم ما لبثوا أن أدركو أن المنطق الرياضى ليس جنسا آخر من المنطق يباين المنطق الأرسطى، إنما هو منطق صورى فى ثوب جديد[1].

وكذلك المنطق الإسلامى لاشك أنه تأثر من قريب أو من بعيد بالمنطق الأرسطى، إلا أن تعصب بعض الباحثين للفكر الإسلامى يجعلهم يتغافلون عن هذه الحقيقة، بينما الإعتراف بها لاّ يقلل من قيمة فكرنا الإسلامى ولا من أصالته.

والثانية: -

أن بعض الباحثين الذين تعرضوا لدراسة منهج ابن تيمية ومنهجه الفكرى لم يفهموا منهجه فى مناقشة الخصوم ، فلم يفرقوا بين رأيه وبين رأى غيره لأنه أحيانا كثيرة يطول به المقام فى عرض رأى الخصوم والأراء التى تدحضها، فلا يستطيع الباحث أن يفرق بين رأى ابن تيمية وبين آراء خصومه، فيأخذ رأى الخصوم على أنه رأى ابن تيمية[2]. فلابد من متابعة ابن تيمية متابعة دقيقه لمعرفة رأيه الحقيقى الذى لا يفصح عنه إلا فى النهاية غالبا ، وكل ذلك يرجع إلى علمه الغزير وطول باعه فى مناقشة الخصوم.

---

(١) بان لوكاشيفتش: "نظرية القياس الأرسطية " ص٧ وما بعده فى المقدمة.

(٢) د محمد جسن الزبن: "منطق ابن تيمية ومنهجه الفكرى " ص١٢٠، ١٢٢، ١٦٤، ١٦٦، ذ ١٦٩، ٦٧، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١١، ٢٠٤.


المراجع

المراجـــع

أولاً:- المصادر العربية :

١- ابن أبى أصيعه (موفق الدين أبو العباس أحمد ابن القاسم) : "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" المطبعة الوهبيه - الطبعة الأولى سنة١٣٩٩هـ.١٨٨٢م.

٢- ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم) :"بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وهو المنعوت(بالسبعينيه)" مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

٣- ابـــــن تيمـــــية : "الرد على المنطقيين" جـ١ تجقيق للدكتور محمد عبد الستار، الدكتور عماد خفاجى - مكتبة الأزهر (بدون تاريخ).

٤- ابـــــن تيمـــــية : "الرد على المنطقيين" طبعة المطبعة القيمه بمباى- الهند سنة ١٣٦٨هـ.

٥- ابـــــن تيمـــــية : "رسالة العبودية" مطبعة المدنى بالقاهرة سنة ١٩٧٨م.

٦- ابـــــن تيمـــــية : "شرح حديث النزول" المكتب الاسلامى - بيروت سنة ١٩٧٧م.

٧- ابـــــن تيمـــــية : "شرح العقيده الاصفهانية" مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

٨- ابـــــن تيمـــــية : "القياس فى الشرع الاسلامى" المطبعة السلفية بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٥هـ.

٩- ابـــــن تيمـــــية : "مجموعة الرسائل والمسائل" طبعة دار المنار سنة ١٣٤٩هـ.

١٠- ابـــــن تيمـــــية : "مجموعة فتاوى شيخ الاسلام" جمع وترتيب عبد الرحمن ابن محمد ابن قاسم العاصى النجدى.

١١- ابـــــن تيمـــــية : "منهاج السنة النبوية" ٤ أجزاء - المطبعة الاميرية ببولاق مصر - الطبعة الأولى سنة ١٣٢١هـ.

١٢- ابـــــن تيمـــــية : "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" ٤ أجزاء - المطبعة الأميرية ببولاق مصر - الطبعة أولى سنة ١٣٢١هـ.

١٣- ابـــــن تيمـــــية : "نقض المنطق" مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة

سنة ١٣٧٠ هـ — ١٩٥١م.

١٤- ابن حجر العسقلانى : "الدرر الكامنه" طبعة الهند

١٥- ابـــن حــــزم (أبو محمد على ابن أحمد) : "التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" تحقيق الدكتور احسان عباس - منشورات دار مكتبة الحياه سنة ١٩٥٩م.

١٦- ابـــن حـــزم : "ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل" تحقيق سعيد الافغانى - طبعة دمشق سنة ١٣٧٩هـ.

١٧- ابن خلدون (عبد الرحمن ابن محمد) : "المقدمة" دار الشعب - القاهرة (بدون تاريخ)

١٨- ابن رشد (أبو الوليد محمد ابن أحمد) : "تهافت التهافت" مطبعة الحلبى القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

١٩- ابـــن رشـــد : "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" المطبعة الرحمانية بمصر (بدون تاريخ)

٢٠- ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين ابن عبد الله) : "الاسارات والتنبيهات" قسم المنطق تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا- طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠م.

٢١- ابـــن ســـينا : "رسالة فى أقسام العلوم العقلية" وهى التاسعه مجموعة الرسائل مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ه.

٢٢- ابـــن ســـيناء : "الشفاء" جزء المنطق - الفن الرابع: القياس - تحقيق سعيد زايد.

٢٣- ابـــن ســـينا : "المدخل من منطق الشفاء" تحقيق الاب قنواتى وآخرون - المطبعة الاميرية بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ-١٩٥٣م.

٢٤- ابـــن ســـينا : "منطق المشرقيين" نشرة المكتبة السلفية - القاهرة سنة ١٩١٠م.

٢٥- ابن سينا : "النجاة" مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١هـ.

٢٦- ابـــن شـــاكر الكتـــبى : "فوات الوفيات" طبعة مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥١م.

٢٧- ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن) : "فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والفقه" تحقيق الدكتور عبدالمعطى أمين قلعجى - مطبعة الحضارة العربية - القاهرة- الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.١٩٨٣م.

٢٨- أبـــــن طـــــلموس : "المدخل إلى صناعة المنطق" نشرة اسين بلاسيوس - مدريد سنة ١٩١٦م.

٢٩- ابن عبد الهادى (محمــــد ابـــن أحمــــد) : "العقود الدرية فى مناقب شيخ الاسلام أحمد بن تيمية" تحقيق محمد حامد الفقى - طبعة دار الكتاب العربى - بيروت.

٣٠- ابـــــن قتيـــــبة (أبو مسلم عبدالله ابن مسلم) : "أدب الكاتب" تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد- مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٢هـ- ١٩٦٣م.

٣١- ابـــــن القـــــيــــم : "مفتاح دار السعادة" طبعة خانجى - القاهرة (بدون تاريخ).

٣٢- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عم) : "الفهرست" مطبعة الاستقامة - القاهرة (بدون تاريخ).

٣٣- ابن النديم (أبو الفتوح محمد بن اسحق) : "البداية والنهاية" القاهرة (بدون تاريخ).

٣٤- أبــو حــيان التوحــيدى : "المقابسات" تحقيق حسن السندوبى - المطبعة الرحمانية بمصر- الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩م.

٣٥- اخوان الصفـــا : "الرسائل" طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨م.

٣٦- ارســــــــــــطو : "منطق أرسطو" ٣ أجزاء - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى- دار القلم- بيروت سنة ١٩٨٠م.

٣٧- الاصفهانى (شمس الدين محمود بن عبد عبد الرحمن) : "مطالع الانظار على طوالع الانوار" طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

٣٨- أفلاطـــــــــون : "محاورة ثياتيتوس" ترجمة الدكتورة أميره حلمى مطر- الهيئة المصرية العامه للكتاب سنة ١٩٧٣م.

٣٩- البغدادى (أبو البركات هبه الله بن ملكا) : "المعتبر" طبعة حيدر أباد- الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧هـ.

٤٠- الرازى (فخر الدين محمد بن عمر) : "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" المطبعة الحسنيه المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٣٦٣هـ.

٤١- الرازى (قطب الدين محمود بن عمر) : "تحرير القواعد المنطقية فى شرح الرساله الشمسية" المطبعة الوهبيه- بالقاهرة سنة ١٢٩٣هـ.

٤٢- الزركشــــــــى : "البحر المحيط مخطوط" بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ أصول الفقه.

٤٣- الســـــــــــاوى (زين الدين عمر بن سهلان) : "البصائر النصرية" المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر - الطبعة الأولى سنة ١٣١٦هـ. ١٨٩٨م.

٤٤- السهروردى (ابو الفتوح يحيى ين حبس المقتول) : "حكمة الاشراق" طبعة طهران سنة ١٣١٣هـ.

٤٥- السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن ابن أبى بكر) : "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" تحقيق الدكتور على سامى النشار - مكتبة الخانجى بمصر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م.

٤٦- الشهرستانى (ابو الفتوح محمد بن عبد الكريم) : "الملل والنحل" تحقيق سعيد كيلانى - طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م.

٤٧- صاعد الاندلسى (القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد) : "طبقات الامم" مطبعة السعادة بمصر (بدون تاريخ)

٤٨- الصبان (ابو العرفان محمد بن على) : "حاشية الصبان على شرح الملوى على السلم" مطبعة وادى النيل المصريه سنة ١٢٩٢هـ.

٤٩- الصنعانى (محمد بن ابراهيم الوزير) : "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" طبعة الجمعية العلمية الازهرية المصرية الملاويه سنة ١٣٤٩هـ.

٥٠- الطوسى (نصير الدين) : "تلخيص المحصل للرازى بذيل المحصل" المطبعة الحسنية المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ.

٥١- الغزالى (أبو حامد) : "تهافت الفلاسفة" تحقيق الدكتور سليمان دنيا - نشرة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٨م.

٥٢- الغزالى : "فيصل التفرقه بين الاسلام والزندقه" طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣هـ.

٥٣- الغزالى : "القسطاس المستقيم" مطبعة الترقى بالقاهرة سنة ١٩٠٠ م.

٥٤- الغزالى : "محث النظر" تحقيق بدر الدين النعسانى - دار النهضة الحديثه بيروت سنة ١٩٦٦م.

٥٥- الغزالى : "المستصفى" المطبعة الأميرية بمصر - الطبعة الأولى - سنة ١٣٢٢هـ.

٥٦- الغزالى : "مقاصد الفلاسفة" تحقيق الدكتور سليمان دنيا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م.

٥٧- الغزالى : "معيار العلم" دار الاندلس للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٨م.

٥٨- الغزالى : "المنقذ من الضلال" تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد دار الأندلس - بيروت - الطبعة العاشرة سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٥٩- الفــارابى (أبــو نصــر) : "احصاء العلوم" تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربى - مطبعة الاعتماد بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩م.

٦٠- الفـــــــــارابى : "التنبيه على سبيل السعادة" طبعة الهند

٦١- الفـــــــــارابى : "الجمع بين رأيى الحكينين" طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

٦٢- الفـــــــــارابى : "عيون المسائل" طبعة القاهرة سنة ١٩١٠م.

٦٣- الفـــــــــارابى : "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسه" طبعة القاهرة سنة ١٩١٠م.

٦٤- القفطـــــــــى : "أخبار العلماء بأخبار الحكماء" مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ.

٦٥- قدامــــــــــه : "نقد النثر" القاهرة سنة ١٣٥١هـ- ١٩٣٣م.

ثانياً: المراجع العربية:

١. ابراهيم مدكور (الدكتور) : "ايساغوجى وأثره فى العالم العربى" طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢م.

٢. ابراهيم مدكور (الدكتور) : "فى الغة والأدب" سلسلة اقرأ - دار المعارف سنة ١٩٧٠م.

٣. ابراهيم مدكور (الدكتور) : "فى الفلسفة الاسلامية" دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٦م.

٤. أحمد أمين : "ضحى الاسلام" مطبعة لجمة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٣٦٤هـ- ١٩٤٥م.

٥. أحمد أمين : "فجرالاسلام" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٣٦٤هـ- ١٩٤٥م.

٦. أحمد فؤاد الاهوانى (الدكتور) : "المندى فيلسوف العرب" مطبعة مصر سنة ١٩٦٤م (من سلسلة أعلام العرب).

٧. د. توفيق الطويل : "أسس الفلسفة" دار النهضة العربية- القاهرة الطبعة السابعة سنة ١٩٧٩م.

٨. د. توفيق الطويل :"جون استيوارت مل" طبعة دار المعارف بمصر

٩. د. توفيق الطويل : "العرب والعلم" دار النهضة العربية بالقاهرة سنة ١٩٦٨م.

١٠. د. توفيق الطويل : "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" مطبعة الاعتماد بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧م.

١١. د. زكريا ابراهيم : "ابن حزم الاندلسى المفكر الظاهرى الموسوعى" طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمه - مكتبة مصر سنة ١٩٦٦م. (من سلسلة أعلام العرب).

١٢. د. زكى نجيب محمود : "المنطق الوضعى" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦م.

١٣. د. صبرى المتولىالمتولى : "تفسير ابن تيمية بين النظرية والتطبيق" رسالة ماجستير القاهرة سنة ١٩٧٩م.ذ

١٤. د. عبد الرحمن بدوى : "التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية" دار النهضة العربية بالقاهرة -- الطبعة الثالثة

سنة ١٩٦٥م.

١٥. د. عبد الرحمن بدوى : "مدخل جديد إلى الفلسفة" وكالة المطبوعات بالكويت - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٥م.

١٦. د. عبد الرحمن بدوى : "المنطق الصورى والرياضى" وكالة المطبوعات بالكويت - الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٧م.

١٧. د. عثمان أمين : "ديكارت" مكتبة الانجلو المصرية الطبعة السادسة سنة ١٩٦٩م.

١٨. د. عثمان أمين : "الفلسفة الرواقيه" الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٧١م.

١٩. د. عزمى اسلام : "أسس المنطق الرمزى" مكتبية الانجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٠م.

٢٠. د. عزمى اسلام : "ابن تيمية والرد على المنطق الأرسطى" مقال نشر بمجلة الكاتب - العدد ٩٧ أبريل سنة ١٩٦٩م.

٢١. د. عزمى اسلام : "لدفيج فتجنشتين" طبعة دار المعارف بمصر (نوابغ الفكر الغربى).

٢٢. د. على سامى النشار، د. محمد على أبو ريان : "قراءات فى الفلسفة" الدار القوميه للطباعه والنشر- القاهرة- الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧م.

٢٣. د. على سامى النشار : "مناهج البحث عند مفكرى الاسلام" دار المعارف بالقاهرة - الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٨م.

٢٤. د. على سامى النشار : "المنطق الصورى منذ أرسطو وتطوره المعاصر" دار مشر الثقافة - الاسكندرية - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م.

٢٥. د. على سامى النشار : "نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام" القاهرة - الطبعة السابعة - سنة ١٩٧٨م.

٢٦. د. لدفيج فتجنشتين : "رسالة منطقية فلسفية" ترجمة الدكتور عزمى اسلام - مكتبة الانجلو المصرية سنة١٩٦٨م.

٢٧. د. لوكاشيفيتيش (يان) : "نظرية القياس الارسطسة" ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م.

٢٨. د. محمد اقبال : "تجديد التفكير الدينى فى الاسلام" ترجمة عباس محمود - طبعة القاهرة سنة١٩٦٨م.

٢٩. د. محمد أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "ابن سبعين وفلسفته الصوفيه" طبعة بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.

٣٠. د. محمد أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "علم الكلام وبعض مشكلاته" دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٧٩م.

٣١. د. محمد أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "مدخل إلى التصوف الاسلامى" دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٦م.

٣٢. د. محمد أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "مفهوم العلم فى الاسلام" مقال نشر بمجلة التصوف الاسلامى - العدد ٤١ أغسطس سنة ١٩٨٢م.

٣٣. د. محمد أبو زهرة : "ابن تيمية حياته وعصره" دار الفكر العربى بالقاهرة (بدون تاريخ)

٣٤. د. محمد ثابت الفندى وآخرون : "دائرة المعارف الاسلامية".

٣٥. د. محمد حسنى الزين : "منطق بن تيمية ومنهجه الفكرى" المكتب الاسلامى - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٣٩٩هـ. - ١٩٧٩م.

٣٦. د. محمد رشاد سالم : "مقارنه بين الغزالى وابن تيمية" دار القلم الدار السلفية- الكويت سنة ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

٣٧. محمد السيد الجليند : "الامام بن تيمية وموقفه من قضية التأويل" طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٣٨. د. محمد عبد الستار نصار : "المدرسه السلفيه" دار الانصار القاهره - سنة ١٩٧٩م.

٣٩. د. محمد على أبو ريان، د. على سامى النشار : "قراءات فى الفلسفة" الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة- الطبعة الأولى سنة١٩٦٧م.

٤٠. د. محمد مصطفى حلمى : "حكيم الاشراق وحياته الروحيه" مقال نشر فى مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد ١٢ جزء ٢.

٤١. د. محمد مصطفى حلمى : "الحياة الروحية فى الاسلام" دار احياء الكتب العربيه - عيسى البابى الحلبى وشركاء - الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤هـ - ١٩٤٥م.

٤٢. د. محمد مهران : "فلسفة برتراند رسل" دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٦م.

٤٣. د. محمد مهران : "مدخل إلى المنطق الصورى" دار الثقافة بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

٤٤. د. محمد يوسف موسى : "ابن تيمية" الهيئة المصرية العامه للكتاب سنة ١٩٧٧م.

٤٥. د. محمود فهمى زيدان : "الاستقراء والمنهج العلمى" دار الجامعات المصرية - بالأسكندرية - سنة ١٩٧٧م.

٤٦. د. مصطفى سليمان : "المؤثرات الأجنبيه فى نشوء النحو العربى" مقال نشر فى مجلة الفيصل العدد ٨٥ أبريل

سنة ١٩٨٤م.

٤٧. مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) : "تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية" طبعة لجنة التأليف والترجمه والنشر- القاهرة سنة ١٣٦٣هـ- ١٩٤٤م.

٤٨. مصطفى عبد الرازق : "فيلسوف العرب والمعلم الثانى" طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥م.

٤٩. هنرى لاوست : "نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع" ترجمة محمد عبد العظيم على- دار الانصار - القاهرة سنة ١٩٧٦م.

٥٠. يوسف كـــرم : "العقل والوجود" دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٦م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

1) **Bradly, F.H .,** The principles of Logic.

2) **Cohen and Najel:** An introduction to logic and scientific Method, New York 1934.

3) **Joseph , H.W.B.,** An introduction to logic, oxford university press, london. 1931.

4) **Mill, J.S :** system of logic, London. 1925.

5) **W.E.** Johnson M.A: Lojic, 1921.

فهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الفصل الثالث

الموضوع الصفحة

الفصل الرابع

الفصل الخامس